Franco Cardini

L'invenzione del Nemico

Sellerio editore Palermo

Questo libro, in cui si condensano decenni di studi eruditi, profondi, incantevoli e incantati, nasce da un'antica passione e da una attuale preoccupazione. L'antica passione è l'interesse che Franco Cardini, uno dei maggiori storici italiani, ha nutrito fin da ragazzo per il medioevo e l'Oriente medievale, l'uno immerso nell'altro e inseparabili, fonte di meraviglie e di avventure della mente, del commercio e della spada. La preoccupazione è che tutta questa ricca eredità venga spazzata via, con la potenza di cui la superficialità e l'ignoranza possono essere dotate dalla tecnica di oggi, dall'idea dell'Islam come il «nemico metafisico», dall'idea di un «nuovo scontro di civiltà» dal quale non potrebbe emergere per noi che un totalitarismo dai tratti sconosciuti. Ebbene questo libro intende dimostrare che uno scontro di civiltà tra Oriente e Occidente, tra civiltà cristiana e islamica, non solo non c'è mai stato, ma al contrario è esistito sempre uno scambio fecondo, una sostanziale parentela, di cui lo scontro armato, la cosiddetta crociata, non è stato che un risultato di superficie (un «epifenomeno» dice l'autore), o addirittura non è stato che il pretesto che ha facilitato e moltiplicato le occasioni di incontro. Questo fine dimostrativo (che per Cardini ha un valore «civico») è condotto con l'acume della scienza storica più sottile, più documentata, più circostanziata. Ma ad essa la passione dona per così dire le ali. Per cui il lettore è preso in un volo entusiasmante attraverso un favoloso e fastoso medioevo orientale occidentale. Che scopre lentamente e leggendariamente, il vicino Islam. Che passa dalla leggenda all'attenzione e dall'attenzione alla scoperta di un tesoro di cultura (la filosofia, la scienza, la medicina, la magia, la matematica, la letteratura perfino), che dirozza un Occidente fino a quel momento dimentico e dimenticato, e dà vita, col Duecento, a uno dei secoli più luminosi della storia europea. Che conosce l'avventura del pensiero di alcuni studiosi che favoriscono le traduzioni in una Spagna nodale di contatti tra latini e arabi, e quella di alcuni saggi regnanti (Federico I, o Alfonso II Sapiente di Castiglia) che, pur nelle guerre e negli scontri, promuovono i legami. Che conosce l'avventura di alcuni grandi mediatori, quali San Francesco d'Assisi o Raimondo Lullo che ne coltivano il clima adatto. Che impara a copiare dall'Oriente il gusto per la moda, per gli ornamenti. E che infine dall'Oriente comincia a separarsi, fino a odiarlo (col culmine nello spirito di Lepanto), per poi obliarlo e riavvolgerlo nell'invenzione della leggenda. E, alla fine di questo volo, davvero è difficile che il lettore possa sottrarsi alla conclusione che Cardini proclama: «mi rendo conto che senza Oriente noialtri "occidentali" non possiamo né vivere né definir noi stessi».

Franco Cardini è nato a Firenze nel 1940. Insegna Storia medievale all'Università di Firenze. Da oltre un trentennio si occupa di rapporti tra Cristianità e Islam. Ha scritto *Alle radici della cavalleria medievale* (1981), *Quell'antica festa crudele* (1982), *Il Barbarossa* (1985), *Francesco d'Assisi* (1989), *Giovanna D'Arco* (1990), *La vera storia della Lega lombarda* (1991), *Alla corte dei papi* (1995), *Il guardiano del Santo Sepolcro* (2000), *Europa e Islam. Storia di un malinteso* (2000) e, con Sergio Valzania, *Le radici perdute dell'Europa* (2000). Con questa casa editrice, *Le mure di Firenze inargentate. Letture fiorentine* (1993).

In copertina: Miniatura da un testo arabo del 1229. Biblioteca del Museo Topkapi, Istanbul.

ISBN 88-389-2101-6

Prezzo Euro 15,00

Franco Cardini

L'invenzione del Nemico

Introduzione di
Sergio Valzania

Sellerio editore
Palermo

Indice

La stoffa della storia

di

Sergio Valzania

*Storia e mitologia sono tagliate nella stessa pezza di stoffa. Si tratta di attività creative, alla cui base sta il raccontare, l'evento che rende l'uomo diverso dall'animale e simile a Dio: capace di trarre qualcosa dal nulla, di far esistere ciò che prima non c'era. Quando nacque, ad Atene, ad opera di Epimenide cretese e ancora non aveva il nome di storia, l'attività di raccontare gli eventi trascorsi fu chiamata «profezia sul passato», riconoscendo che il talento necessario per il suo esercizio era per lo meno pari, ma probabilmente superiore, alla profezia tradizionale, rivolta al futuro. Già di Calcante, presentato nell'*Iliade *come il migliore dei vati, si esalta la conoscenza di passato, presente e futuro, senza una esplicita gerarchia di difficoltà, ma con la presunzione che il primo fosse il più nascosto e il più difficile da riportare alla luce, mentre per l'ultimo rimaneva sempre viva la speranza, tenue, di incontrare un fatto che rendesse veridico il vaticinio. La narrazione dei modi nei quali le profezie si avveravano sempre, spesso contro le aspettative in apparenza legittime di chi le aveva chieste, costituiva per i greci antichi un genere letterario.*

La storia, come la mitologia, non va in cerca dell'oggetto del proprio studio. Piuttosto lo crea da una materia solida, ma priva di organizzazione; lo storico agisce come lo scultore che trae dal blocco di marmo la figura che ha immaginato. Il passato, storico o mitologico che sia, prende forma e la mantiene solo se lo si racconta e poi si perpetua la narrazione, è in questo modo che le gesta degli avi conservano la loro funzione identitaria rispetto alla comunità che le ricorda e di questo ricordo assicura la permanenza. Così facendo la comunità si rinnova e rimane se stessa, vive.

A quella che per i greci antichi era la mitologia, la Grecia classica sostituì la storia, pretendendo di spiegare che si tratta di due fatti intellettuali diversi, anche se i fili dell'una e dell'altra si intrecciano strettamente, fino a confondersi, nell'ordito e nella trama del racconto di Erodoto e Tucidide, dove il passato lontano si affaccia nella forma che indossava d'abitudine: il mito. Neppure oggi, con tutto il nostro sapere a volte presuntuoso, riusciamo a distinguere con esattezza l'appartenenza di questo o di quel passaggio narrativo ad un territorio o all'altro. Il ritorno degli eraclidi si confonde con la calata dei dori. Come gli elettroni di Heisenberg, gli elementi primi del racconto del passato non accettano di dichiarare per intero la propria identità.

La pretesa di una storia documentale nella quale il racconto segue lo studio del documento è stata falsificata. A monte di ogni ricerca esiste un progetto e nessuna fonte parla senza venire interrogata e risponde solo alla domanda che le viene fatta. Ogni oracolo si affida all'interpretazione di chi lo ha richiesto.

In Storia e memoria Jacques Le Goff nega che esista un «documento-verità» e arriva a sostenere che «ogni documento è menzogna», dove per menzogna dobbiamo intendere creazione fantastica o forse meglio strumento capace, e necessario, di tale evocazione. Lo storico esibisce il documento a sostegno di una teoria per difendere la quale il documento stesso è stato cercato, e in ogni caso la scelta di un documento rispetto a tutti gli altri appartiene allo storico e non alla storia.

Nel Pensiero selvaggio Claude Lévi-Strauss si spinge ancora oltre e nega che i fatti storici siano esistiti nella forma nella quale vengono oggi raccontati. Porta l'esempio della rivoluzione francese per sostenere che «così come se ne parla, non è mai esistita». Il perché di questa affermazione è di una chiarezza abbagliante: la rivoluzione francese, allo stesso modo di ogni altro evento storico, è riconoscibile nelle forme nelle quali viene ricostruito e tramandato, narrato, solo ex-post. Per i suoi protagonisti, per chi l'ha vissuta, fu altro che per chi l'ha raccontata e ne ha tramandato la narrazione. Anche quando attore sociale e narratore sono la stessa persona le due funzioni la collocano in momenti e ruoli diversi. Si dà testimonianza solo dopo che i fatti sono avvenuti e per raccontarli occorre dare forma alla narrazione, creare un senso, imporre un percorso, individuare una catena consequenziale per quanto si vuole o si deve riferire, produrre una maglia di correlazioni causali e temporali che connetta un universo di eventi altrimenti privo di ordine.

Da questo insieme di particelle che ruotano in maniera confusa traiamo i percorsi del nostro passato e, come fanno i bambini con le nuvole, ne battezziamo le forme quando ci pare di riconoscerle. Così facciamo esistere la rivoluzione francese o l'impero romano, che né Cesare né Ottaviano sapevano di aver fondato. Poco male, dato che i loro successori se ne accorsero presto. Per il medioevo trascorsero mille anni senza che nessuno notasse la sua esistenza, e oggi quasi tutti ne parlano dandola per scontata tanto quanto quella della muraglia cinese, come se le pietre delle cattedrali gotiche fossero i resti del materiale duro che costituì l'età di mezzo. Per inciso, anche delle cattedrali, che fossero gotiche ci si accorse solo dopo che erano state costruite. Che ci sia stato l'ellenismo lo ha scoperto, inventato, Droysen milleottocento anni dopo che era finito.

I grandi fatti della storia sembrano visibili solo quando non ci sono più e di solito vederli, riconoscerli è un modo per parlare, anche, d'altro.

Per raccontare il presente, oltre che il passato, e per condizionare il futuro, sul quale la profezia ambisce sempre a incidere. La profezia fonda i fatti che avverranno prima ancora di disvelarli.

Fin dal titolo, centrato sulla parola invenzione, *questo libro di Franco Cardini abbraccia il punto di vista che ho tentato di esplicitare, forse più di quanto lui stesso farebbe. Lo sostiene nell'affrontare le questioni storiche riferite a quello che oggi parte dell'Occidente giudica il nemico per antonomasia: l'Islam. Lo storico fiorentino si pone davanti alla narrazione storica e ne dichiara le componenti mitologiche, le semplificazioni narrative che col tempo vengono riconosciute come verità, gli accorpamenti di eventi diversi che si trovano costretti insieme per comporre un'epopea che non è mai esistita nella forma nella quale viene letta oggi. Se la rottura del bacino mediterraneo individuata da Pirenne si è realizzata questo non ha significato la continua contrapposizione fra le sue sponde meridionale e settentrionale, né il precipitare di questa contrapposizione nell'evento decisivo delle crociate, che, per riprendere Lévi-Strauss, non sono mai esistite nella forma nella quale se ne parla oggi.*

I primi secoli del millennio trascorso videro l'allargamento dei regni cristiani nello scacchiere occidentale con la reconquista *della penisola iberica, ma anche delle isole maggiori del Mediterraneo e in particolare della Sicilia, mentre ad oriente, dopo una breve avanzata franca, fu il giovane impero ottomano ad estendersi, fino ad arrivare a minacciare il cuore dell'Europa. All'interno di questa avventura, alla quale neppure la scoperta dell'America fu estranea – le caravelle di Colombo avevano la croce sulle vele – si inseriscono le imprese dei cavalieri franchi in Terra Santa, in Morea, alla foce del Nilo, in Anatolia, addirittura a Costantinopoli e il loro confronto con i Saraceni, il più celebre dei quali fu Saladino il Magnifico che nel 1187 riconquistò Gerusalemme all'Islam. Si trattò di fenomeni complessi, che durarono secoli, nel corso dei quali gli attori mutarono mentre cambiavano i loro caratteri. Due secoli sono il tempo che ci separa dalle guerre napoleoniche.*

Dal disordine degli eventi sono emerse col tempo delle parole. Impiegate inizialmente per renderli conoscibili, per spiegarli, hanno finito, come spesso accade, per condizionarne la comprensione e per nasconderli. La reconquista *iberica fu lo slogan che definì un fenomeno ben più complesso di una guerra fra due schieramenti: i regni cristiani e i regni dei mori, nella quale i primi ebbero il sopravvento. Lo stesso Cid, l'eroe della vicenda, il conquistatore di Valencia, combattè nell'uno e nell'altro campo, in una situazione di mobilità delle alleanze tipica di tutta l'Europa del medioevo feudale. Al-Andalus fu una realtà multiforme e articolata, che conobbe molte stagioni: l'Alhambra di Granata fu costruita solo a partire dal XIII secolo. Anche i quasi duecento anni del regno di Gerusa-*

lemme, con i novanta di occupazione cristiana della Città Santa, furono un periodo complesso, nel quale guerra e pace si alternarono mentre scambi economici e culturali si sviluppavano frenetici. Negli stessi anni tutta l'area bizantina venne investita dal fenomeno con una forza almeno equivalente a quella esercitata sulla Palestina.

Secoli di eventi e di azioni sono stati riordinati in un passato lineare, per raccontarlo, per tramandarlo. Perché non esiste altro modo per organizzare una narrazione. Nel momento nel quale si compiva la sua riorganizzazione il passato veniva caricato di un senso che non gli era proprio; esso apparteneva piuttosto a chi effettuava la ricostruzione, assumeva il compito di narratore. Per raccontare occorrono modelli, percorsi, bisogna creare paradigmi esplicativi, il cui valore cambia di segno quando la loro pretesa è di avere una intenzione esaustiva anziché problematica. Che poi è proprio questa l'unica distinzione possibile fra storia e mito. Il secondo è esemplare, certo per definizione. La sua affermazione fonda il mondo sul quale continua ad agire. La storia vive di dubbi, di approfondimenti, di riscritture, di ricerche di nuovi documenti. È revisionista per natura e fin dall'inizio, da quando il suo primo cultore riconosciuto, Erodoto, venne criticato per aver raccontato le guerre persiane con eccessiva attenzione alle ragioni degli sconfitti.

Analizzato da Cardini il bacino del Mediterraneo e le terre che lo circondano appaiono, nei secoli che vanno dal 1000 al 1400, brulicanti di fermenti, in scambio permanente di merci e di persone, in guerra ma anche in pace, mentre il grande pendolo della storia nella sua continua e misteriosa oscillazione si ritrae dal civile Islam per tornare sull'allora rozza, povera e incolta Europa occidentale, ma vivificata da uno sviluppo demografico tumultuoso, così violento da renderla capace di superare il disastro della grande peste del 1348-51, e dalla rinascita di industrie e commerci. Del fatto che si stessero gettando le basi per una ostilità fra due blocchi contrapposti, destinata a durare secoli e secoli, secondo Cardini non ci sono tracce e i conflitti di allora non sono alla radice di quelli esistenti ai giorni nostri.

SERGIO VALZANIA

L’invenzione del Nemico

Prefazione

Questo libro mi è molto caro anche perché mi è costato caro; e credo lo sia costato anche all'Editore, in termini diversi dai miei. A lui deve esserlo stato, appunto, in termini di tempo e di danaro, dal momento che dopo aver avuto la generosità di volerlo pubblicare ha avuto al pazienza di seguire per molti (troppi) mesi le mie esitazioni, di sopportare i cambiamenti di materiale che proponevo, di tollerare le bozze orribilmente irte di correzioni che regolarmente spedivo con molto (troppo) ritardo. Sento pertanto il bisogno di esternare subito – anziché nelle ultime righe, com'è la consueta regola delle *Prefazioni* – tutta la mia amichevole gratitudine ad Elvira Sellerio che non ha mai perduto la pazienza (o, se lo ha fatto, non lo ha dato a vedere), a Nino Buttitta che non ha mai abbandonato la fiducia in me (o, se lo ha fatto, lo ha nascosto) e infine a Sergio Valzania, che ha letto e riletto, ha corretto, ha sfrondato, ha discusso, ha proposto e, infine, ha corredato queste pagine d'una *Introduzione* che non esito a definir magistrale e che – a parte forse qualche sfumatura – condivido in pieno. Al di là dei galloni accademici, che io indegnamente porto e Sergio no per la semplice ragione che fa un altro (e per sua fortuna meglio remunerato) mestiere, lo storico fra noi due è lui: io, al massimo, sono un professore di storia.

Premesse queste doverose dichiarazioni, mi sento la coscienza più leggera e posso pacatamente spiegare in poche parole il perché della gestazione così lunga d'un libro che non è di grande mole. Per questo, semplicemente: perché esso rappresenta la stratificazione d'una problematica che mi accompagna da quasi mezzo secolo e che per lunghi anni è restata un mio personale problema; ma che, da circa un quarto di secolo, è andata montando e ramificandosi in modo sempre più preoccupante; finché, negli ultimi anni, è divenuta enorme, pervasiva, esplosiva. Mi sono imbattuto in certi problemi poco più che adolescente, forse per caso o forse per un mio bizzarro interesse, un nodo irrisolto di sogni e di fantasie, e per lunghi anni ho continuato a coltivare, sia pure *a latere* della mia carriera di studioso e d'insegnante, un campo di studi del quale mi sembrava non interessasse quasi nulla a quasi nessuno. L'isolamento mi frustrava un po': ma almeno mi sentivo, nella misura in cui ero in disparte, anche tranquillo.

Da parechi anni, ormai, tale tranquillità è svanita; e ora mi sento per molti versi nell'occhio del ciclone, mentre a questi temi dedico sempre più tempo e attenzione.

I saggi qui raccolti sono stati redatti in tempi diversi: ho rinunziato ad aggiornarli, perché ciò avrebbe significato doverli riscrivere. Il lettore perdonerà quindi alcune ripetizioni, qualche «sovrapposizione» d'argomento, forse qualche contraddizione (alcune lasciate intenzionalmente intatte, altre sfuggite alle pur numerose riletture mie e di Sergio Valzania); e perdonerà anche una certa eterogeneità metodologico-bibliografica, che si rileva nelle note. Gli aggiornamenti, qui, sono limitati a qualche indispensabile ritocco. Evito di riferire le date di redazione dei singoli saggi: alcuni di essi risalgono tuttavia a diversi anni fa, mentre altri sono più recenti. Essi sono disposti in generale sequenza cronologica d'argomento, ma non di redazione: dal momento che ho inteso esporre un problema storico, ma non far dell'autobiografia storiografica che non sarebbe interessata a nessuno. Le pagine che seguono sono apparse a me stesso, mentre in tempi differenti le scrivevo, come la progressiva e non sempre né chiara né evidente rivelazione di un problema storico che ritengo essenziale nella storia dell'Europa medievale e moderna (anche se qui prendo in esame, almeno prevalentemente, il cosiddetto medioevo). Le propongo al lettore perché sono convinto che oggi sia di vitale importanza rendersi conto che questo problema esiste, ed è serio, e occorre prenderne atto e controllarne lo sviluppo per il bene e nell'interesse di tutti. Non è affatto un puro e semplice tema di cultura storica. La ragione per la quale ho raccolto e ora presento questi saggi è civica prima ancor d'essere scientifica.

Essa risponde comunque a due ordini di riflessioni, che mi sembrano importanti. Primo, il ruolo dell'Islam nella nostra cultura «occidentale»: la definisco tra virgolette data la fluidità di tale aggettivo e la vorticosa dinamica dei suoi mutamenti semantici specie dall'indomani della Prima guerra mondiale – quando ancora «Europa» e «Occidente» si potevano definire concetti sinonimi, e così li intendeva Oswald Spengler – a oggi, e la nostra coscienza di tale ruolo. Secondo, il concetto di «Nemico» che nell'accezione in cui lo uso nel titolo di questa raccolta di saggi non è lo *hostis* schmittiano, cioè una categoria politica, bensì il «Nemico metafisico» quale lo definisce Hannah Arendt. Vediamo rapidamente e schematicamente tali punti, che richiederebbero ben altrimenti ampia e articolata trattazione.

Quando ero ragazzo, fui travolto dall'amore per l'Oriente in genere, per quello musulmano in particolare: ma l'«Oriente musulma-

no» era sul piano della longitudine amplissimo, cominciava da quello che gli arabi chiamano *al-Maghreb al-Aqsa*, «il lontano Occidente», il Marocco e *al-Andalus*, la penisola iberica, e arrivava attraverso l'Asia centrale e l'India fino al Borneo, mentre al nord toccava le grandi pianure russe un tempo dominate dai tartari musulmani dell'Orda d'Oro e al sud giungeva sino ai confini dell'Etiopia. Il mio Islam era quello delle *Mille e una notte*, dei *Racconti dell'Alhambra* di Washington Irving, del *Michele Strogoff* di Jules Verne, di *Taras Bul'ba* di Gogol', dei romanzi indiani di Kipling e naturalmente, e forse soprattutto, di Salgari. Poco più tardi, adolescente, arrivai ai *Sette pilastri della saggezza* di Lawrence d'Arabia e al *Divano Orientale e Occidentale* di Goethe, che insieme con le *Lettere persiane* di Montesquieu e la musica del filone «orientale» degli autori russi (soprattutto Rimskji-Korsakov e Borodin), mi fecero intuire che quell'Oriente, l'Oriente degli orientalisti, era uno specchio magico e un alibi nel quale la cultura occidentale e la sua cattiva coscienza storica si erano specchiate almeno dal Sei-Settecento, ma non senza rivisitare fonti antiche e medievali. M'innamorai allora dell'«orientalismo» mistico-politico di Alessandro e di quello politico-culturale del Circolo degli Scipioni, di Giulio Cesare, di Marco Antonio; e appena potei percorsi il Camino de Santiago, alla ricerca di Roncisvalle e dell'ombra di Rolando che difende la *douce France* e la Cristianità dai saraceni; ma m'incontrai anche col Cid, che combatteva ora accanto ai cristiani ora al fianco dei mori, e con Cervantes che aveva combattuto a Lepanto, era stato prigioniero dei barbareschi eppure continuava a mantenere, per i suoi carcerieri, sentimenti d'affetto. Fu con quello spirito che convinsi un riluttante Ernesto Sestan ad assegnarmi una tesi di laurea sulle crociate. Da allora ad oggi, ho lottato disperatamente per comporre il mio sogno d'Oriente che mi trascinerebbe sempre ad est sulle orme di Pierre Loti e di Amin Maalouf con la ricerca medievistica incentrata sull'immagine dell'Islam nel nostro Occidente, per quanto a tale tema non sia mai stato troppo fedele e lo abbia alternato con molti altri, da esso lontani e ad esso estranei. Non sono né orientalista, né islamista, né arabista: ma, come storico e come cittadino del XXI secolo, mi rendo conto che senza Oriente noialtri «occidentali» non possiamo né vivere, né definir noi stessi. Non è solo questione di petrolio.

Il fatto è semmai che abbiamo a lungo ritenuto che l'Islam fosse una religione sul viale del tramonto, una reliquia struggente e patetica dell'Oriente che il progresso stava cancellando; del resto, abbiamo creduto a lungo (più o meno sino alla fine degli anni Settanta) che fosse proprio il fatto religioso destinato in quanto tale a una progressi-

va, fatale eclisse. La religione era figlia della paura, dell'ignoranza, della miseria, dell'angoscia, della tradizione: i lumi della Scienza, della Ragione, della Prosperità, della Libertà, della ricerca gioiosa della Felicità su questa terra avrebbero dileguato i vecchi fantasmi. Poi ci è piombato addosso il Ritorno del Sacro, incluso quello del Sacro selvaggio, e abbiamo scoperto che la Modernità non era riuscita a battere la nostra angoscia, e che avevamo ancora bisogno di Dio. E magari degli dèi. Il Novecento si aprì sul mito progressista del Ballo Excelsior e sulla certezza della vittoria dei Figli di Prometeo. Il nuovo millennio si apre sul ritorno delle prospettive delle nuove Guerre Sante. E il nostro Occidente scopre il profilo d'un Islam feroce, fanatico, assassino, e s'illude che tale scoperta coincida con una memoria storica. Dal canto suo l'Islam, ormai definitivamente lontano dalla sua secolare sicurezza di superiorità nei confronti del mondo degli infedeli, si scopre vittima d'una frustrazione profonda ed esposto a sua volta a un odio generalizzato. È necessario disincantare queste uguali e contrarie forme di follia, risvegliarci da questo sonno magico: e scoprire che, se è vero che Europa e Islam si sono affrontati per lunghi secoli, non meno vero è che tale confronto è stato l'epifenomeno militare d'un rapporto politico, culturale, economico e diplomatico fatto di collaborazione, di simpatia reciproca, di convivenza. Ci siamo combattuti, eppure ci siamo amati: è un paradosso che chi ha vissuto le guerre – quanto meno quelle anteriori all'infamia moderna ch'è la «guerra totale» e «ideologica» – conosce molto bene.

D'altra parte, le voci che sempre più insistenti e quanto meno sul piano formale «autorevoli» (in quanto spesso appartengono a politici titolari di alti incarichi, a docenti universitari, ad ascoltati *opinion makers*) si levano oggi stentoree ed arroganti per assicurarci che siamo in presenza non tanto di un «conflitto di culture» quanto di un vero e proprio «scontro di civiltà», sembrano trattare l'Islam non già in blocco come un nemico – e sarebbe già questo gravissimo –, bensì come *il Nemico*. Si parla del fondamentalismo islamico e del terrorismo che vi è collegato (ma che non può essere *tout court* identificato con esso) come dell'«Impero del Male», il «Male assoluto», riprendendo il linguaggio e la definizione di conio reaganiano nei confronti del comunismo. Ed ecco l'elemento forse definitivo di questo allarmante percorso: questo Islam «Male assoluto» – un'espressione appena *déguisée* dalla considerazione, non da tutti condivisa, che esisterebbe anche un non troppo ben specificato «Islam moderato» non refrattario alla Modernità e alla democrazia – somiglia troppo da vicino a quello che Hannah Arendt ha definito come il «Nemico metafisico». Ora, la Arendt dichiara che il totalitarismo ha bisogno co-

stante d'individuare il suo «Nemico metafisico»: il comunista, l'ebreo, il fascista, il capitalista, il massone, il prete. Gli uomini liberi sanno bene che sul piano storico possono esistere bensì i nemici: ma che il Nemico metafisico, il Male fatto carne, il Dragone rosso, sono realtà che non appartengono alla storia. Alla luce del diffondersi di questo bisogno nel nostro Occidente democratico e postmoderno, ci si trova dinanzi a un drammatico bivio. Delle due l'una: o Hannah Arendt si sbagliava, e il bisogno del Nemico metafisico non è esclusivo dei sistemi totalitari; oppure anche la nostra società democratico-parlamentare e liberal-liberista sta sviluppando una sua specifica forma di totalitarismo, come sembrano affermare da sponde differenti e sulla base di premesse lontane se non opposte fra loro personaggi tanto diversi come Luttwak, De Benoist e Chomsky.

Due prospettive per motivi differenti entrambe agghiaccianti, dinanzi alle quali in questa sede non prenderò posizione. Questo libro serve solo ad aiutare molto modestamente a comprendere come, dall'Alto medioevo all'Ottocento, attraverso tappe soggettivamente scelte e spesso esempi in apparenza «minori» e «secondari», ha potuto svilupparsi nella cultura europea cristiana e occidentale l'idea d'un Islam come Nemico mentre nel contempo il vivo e concreto svilupparsi del processo storico s'incaricava di dimostrare nella vita politica come in quella economica e commerciale, in quella religiosa e spirituale come in quella intellettuale, che l'Islam era al contrario un fedele compagno dell'Occidente, un antico fratello sotto la tenda d'Abramo, la stessa che accoglie anche gli ebrei. L'«invenzione del Nemico» è, al tempo stesso, la dimostrazione che l'Islam non è mai stato tale.

F. C.

I
La crociata, l'Islam e l'invenzione del Nemico

Gli studi di Paul Rousset e, più di recente, di Alphonse Dupront e di Cristopher Tyerman, ci hanno ormai insegnato a servirci con reticenza della parola «crociata»: e si è ormai scettici riguardo all'uso, almeno al livello di buona letteratura storica – anche se non necessariamente specialistica, di accompagnare a essa il consueto progressivo aggettivo numerale. Ciò non solo in quanto, dal momento che la parola latina *cruciata* – un'evidente retroversione dai linguaggi volgari – è usata solo tardi, il servirsene prima del Due-Trecento sarebbe un evidente anacronismo (per quanto legittimato ormai da una lunga consuetudine storiografica). Le fonti della prima crociata parlano in effetti di *cruce signati*, ma preferiscono termini al tempo stesso più precisi e più onnicomprensivi, come *peregrini*. Al fine d'indicare ciascuna delle molte spedizioni militari bandite e legittimate da un bando pontificio che si susseguirono ben al di là del XIII secolo (e che in pratica furono quanto meno concepite e vagheggiate fino al tardo Settecento) per soccorrere la Terrasanta conquistata alla fine dell'XI secolo e ai primi del XII dai «franchi» o per recuperarla dopo la sua caduta, o che i pontefici e i canonisti indicarono come ad esse equivalenti per quanto differente potesse esserne lo scopo immediato, i termini ordinariamente usati furono dapprima *iter* («spedizione militare»), *via Hierosolymitana* o *peregrinatio* («pellegrinaggio»), cui fecero seguito *auxilium* e *succursus* – con specifica allusione al loro carattere urgente e difensivo – e infine *passagium*, un termine allusivo anzitutto al viaggio per mare necessario per raggiungere la Terrasanta e che, anche per il suo forte valore simbolico ed evocativo, ebbe grande successo e rimase nel tessuto semantico-gnomico di alcuni idiomi volgari. Ma i canonisti del Duecento parlavano di un *negotium crucis*; e a livello di predicazione popolare la «crociata» era *opus pacis*, con riferimento all'indulgenza; e quindi anche *iubilaeum*. Tardivamente, il termine *cruzada* assunse, in Spagna, un valore collegato con la fiscalità.

Ma torniamo al *passagium*. Che poteva a sua volta essere *particulare*, se organizzato e condotto per iniziativa di singoli e di gruppi con scopi anche ristretti, ma giudicati tuttavia congrui rispetto al costante fine ultimo della liberazione di Gerusalemme; oppure *generale*, *universale*, se bandito dall'autorità pontificia e ritenuto un dove-

re per tutti i cristiani, ch'erano chiamati a ottemperarvi con il loro diretto impegno militare o con varie forme di contributo finanziario (decime, elemosine, somme corrisposte a titolo penitenziale o sotto forma di lascito testamentario). Con la metà del Duecento, canonisti come Enrico di Susa (meglio conosciuto come «cardinale Ostiense») o Sinibaldo Fieschi imposero le espressioni *crux transmarina* e *crux cismarina* per indicare, rispettivamente, le spedizioni dirette alla riconquista della Terrasanta o comunque quelle contro i musulmani e i pagani (comprensive quindi delle crociate in Spagna e di quelle nel nordest europeo contro slavi e balti) e quelle indirizzate invece contro gli eretici (caso tipico e paradigmatico la cosiddetta «crociata degli albigesi»; più tardi, nel primo Quattrocento, quella contro gli hussiti) o contro i nemici politici del papato - come gli Svevi o gli Aragonesi nel Duecento, i ghibellini italici nel secolo successivo -, o addirittura contro forze considerate asociali e pericolose per la Cristianità tutta (così gli *Stedinger*, i contadini ribelli all'arcivescovo di Brema contro i quali papa Gregorio IX emanò nel 1233 la bolla *Vox in Rama*; o, nel Trecento, le Compagnie di Ventura). Le spedizioni crociate, che nel XII secolo erano state patrimonio dell'iniziativa dei sovrani europei, da quando i papi a cominciare da Innocenzo III se ne arrogarono con sistematica energia la guida rivendicando a se stessi l'esclusiva del diritto di bandirle - anche perché ai crociati andava appunto attribuita l'indulgenza plenaria -[1] divennero una straordinaria macchina di pressione e di gestione giuridica, militare e finanziaria della Cristianità, soprattutto a causa di un formidabile strumento: la dottrina del voto, che da un lato consentiva di comminar la scomunica - con risultati ch'erano in pratica la perdita dei diritti civili - a chi una volta proferita solenne promessa di partir in crociata ne ritardasse o evitasse l'adempimento, dall'altro permetteva di commutarne l'obiettivo disponendo che il voto di partecipare a una certa impresa potesse venir cambiato nel versamento d'una certa somma di danaro o nella partecipazione a una spedizione canonicamente dichiarata di pari valore.

Gli abusi e le distorsioni cui questa pratica giuridica dette adito, collegati anche con la petulanza e l'arroganza della predicazione crociata affidata soprattutto, a partire dal Duecento, agli Ordini mendicanti, suscitarono voci di stanchezza, d'opposizione, addirittura di scandalizzata denunzia. Va tuttavia notato che tali voci, salvo ecce-

[1] Cfr. il fondamentale lavoro di M. Maccarrone, *Studi su Innocenzo III*, Padova 1972; su un particolare aspetto dell'attività e del pensiero innocenziani, cfr. G. Cipollone, *Cristianità-Islam. Cattività e liberazione in nome di Dio*, Roma 1996.

zioni abbastanza rare, non denunziavano la crociata in quanto guerra contro gli infedeli: al contrario, inveivano semmai contro la pratica di metter troppo spesso in secondo piano l'originario autentico scopo della crociata, la difesa o il recupero del Santo Sepolcro, sostituendovi fini d'altro genere politicamente o economicamente più convenienti alla Curia pontificia. Ad ogni modo, le crociate – per quanto nel corso delle singole spedizioni potessero verificarsi episodi di massacri o di conversioni obbligate, estorte sotto minaccia di morte –[2] non furono mai interpretate alla stregua di guerre di missione e tanto meno di guerre di religione. Nessun teologo e nessun canonista sostenne mai formalmente né che il fine ultimo della crociata fosse la conversione degli infedeli, né che fosse legittimo sopprimere l'infedele in quanto tale.

La crociata è insomma una e al tempo stesso molteplice; conosce una legislazione coerente e rigorosa, ma che si è sviluppata nel tempo e che si articola in una pluralità di casi fenomenologicamente parlando diversi fra loro e muta sia nei differenti obiettivi volta per volta propostile, sia nei contesti in cui viene bandita. È una realtà proteiforme, una sorta di balena bianca all'interno della Cristianità: uno strumento giuridico-politico e un'idea-forza, una fonte inesauribile di metafore, un mito, un oggetto infinito di apologie, di condanne, di polemiche e di malintesi capace di riproporsi in situazioni diverse e soggetta a impensati *revivals*.[3]

A Clermont, nel novembre del 1095, erano presenti anche degli spagnoli: ma, fin dal principio, il papa li dissuase dal pensare all'Oriente. Avevano a casa loro il loro pericolo «pagano».[4] Il pontefice

[2] L'alternativa tra la conversione e la morte è proposta ai pagani dai cristiani vincitori nel *Roland* (cfr. N. Daniel, *Gli arabi e l'Europa nel Medio Evo*, tr. it., Bologna 1891, p. 387). Che tra certe pagine epiche e la realtà storica attestata dalle cronache vi sia un interscambio, è sicuro (ma non sappiamo quanto le descrizioni dei cronisti fossero influenzate dall'epica nel descrivere la realtà). L'anonimo autore dei *Gesta Francorum*, un cronista laico – il che è eccezionale – della prima crociata, propone al riguardo due esempi alternativi: l'episodio del suo signore Boemondo, che all'atto della resa della cittadella di Antiochia nel 1098 permise ai musulmani che non volevano convertirsi di partire indisturbati; e quello di un noto cavaliere, Raymond Pilet, che offrì a un gruppo di nemici l'alternativa tra il convertirsi e il venir sterminati (cfr. *Histoire anonyme de la première croisade*, éd. et tr. L. Brehier, Paris 1964, rispettivamente – per ciascuno dei due episodi – IX, 29, p. 158, e X, 30, p. 164).

[3] Cfr. il ruolo attribuito alle crociate nell'àmbito dello *ius publicum Europaeum* nel capolavoro di C. Schmitt, *Il nomos della terra*, tr. it., Milano 1991.

[4] Quello di Clermont era stato preceduto, nel marzo del 1095, da un altro concilio, a Piacenza – il punto nel quale la Via Francigena proveniente dall'Oltralpe e diretta a Roma passava il Po: un altro nodo importante sulla via del pellegrinaggio tra Santiago, Roma e Gerusalemme –, dove pare fossero presenti dei messi del *basileus* e dove forse la questione dell'offerta d'ingaggio mercenario si era precisata: cfr. *Il concilio di Piacenza e le crociate*, Piacenza 1996.

aveva ben chiaro questo problema: dopo la sconfitta di Zallaqa, il re di Castiglia aveva fatto giungere alta fino a Roma la voce della sua disperazione: e, nel 1089, Urbano II aveva concesso le stesse indulgenze riservate ai pellegrini diretti a Gerusalemme a quanti si fossero impegnati nella ricostruzione di Tarragona per farne un antemurale contro i Saraceni di Spagna. Questa posizione, ribadita a Clermont e mantenuta anche in seguito,[5] sarebbe stata sancita da un canone del primo concilio lateranense del 1123.[6]

Sorpreso forse egli stesso dall'entusiasmo con cui il messaggio di Clermont era stato accolto, il pontefice – preoccupato anche d'impedire che verso Oriente partissero troppi suoi sostenitori: la lotta contro Enrico IV non era ancora conclusa – spese i tre anni successivi a regolare, mediante bolle e missioni di legati di sua fiducia, il flusso dei partenti: favorì e anzi incoraggiò le spedizioni militari e quelle delle flotte delle città marinare tirreniche, disciplinò invece con rigore (ma non sappiamo con quanto successo) le partenze che in quel modo potevano aver effetti destabilizzanti per la società, come quelle dei monaci e delle persone sposate, subordinandole ai rispettivi pareri degli abati e dei coniugi; e sconsigliò di partire gli anziani e gli inabili. Ciò dimostra che dovette apparirgli subito abbastanza chiaro come l'*iter* guerriero che egli aveva provocato si fosse andato unendo ai vari flussi di pellegrinaggio che avevano raggiunto le colonne militari tra 1096 e 1097: si trattava in parte di un fenomeno ben noto e consueto – i folti pellegrinaggi dell'XI secolo erano stati sovente accompagnati, almeno lungo parte del tragitto, da armati –, in parte però di qualcosa di nuovo e d'inquietante. I massacri delle comunità ebraiche renane e danubiane da parte dei pellegrini, nel 1096, mostravano come i fermenti millenaristici che in quelle folle si agitavano potessero condurre a situazioni molto rischiose; ma provavano anche il fatto che il grande pellegrinaggio stava ormai veicolando istanze eterogenee, legate alla mobilità sociale e all'inquietudine religiosa di quei difficili anni. Insomma, per quanto ci si sforzi d'individuare «radici» e «origini» della crociata, la contingenza che la fece esplodere e il nodo di concause che vi conversero costituirono un fatto del tutto straordinario.

D'altronde le notizie sulla spedizione, che nel biennio 1097-1098 giungevano dalla penisola anatolica e dalla Siria, erano tanto incerte e contraddittorie che solo al concilio di Bari dell'ottobre 1098

[5] Per una chiara equivalenza postulata da Urbano II tra la lotta contro i turchi in Asia e quella contro i mori in Europa, cfr. *P.L.*, CLI, col. 504.

[6] Cfr. J.-L. Martin, *Reconquista y cruzada*, in *Il concilio di Piacenza*, cit., pp. 247-71.

sembra che il papa avesse ormai un'idea passabilmente chiara di quanto stava accadendo.

Nella crociata era coinvolto, e ne era anzi uno dei protagonisti, un principe normanno d'Italia: Boemondo d'Altavilla, figlio maggiore del Guiscardo e nipote quindi del Granconte Ruggero. Il quale, peraltro, non lo amava affatto e anzi profondamente ne diffidava; per questo era senza dubbio abbastanza contento che egli si stesse impelagando nei pasticci anatolici e siriani, ma d'altra parte ben deciso a non muovere un dito per aiutare né lui né quanti rischiavano di compromettere i suoi buoni rapporti con i potentati d'Africa. Per completare e consolidare la sua conquista della Sicilia, egli aveva bisogno di tranquillità: perciò aveva declinato anche le offerte della coalizione guidata dai pisani che nel 1087 aveva assalito al-Mahdiyah. La conquista della città avrebbe reso il Granconte, una volta padrone anche dei porti siciliani, il vero signore del braccio di mare attraverso il quale passavano tutti i traffici tra bacino occidentale e bacino orientale del Mediterraneo: ma egli sapeva bene di non essere in grado di sostenere una conquista di tale importanza, che gli avrebbe tirato addosso almoravidi, ziriti e fatimidi. Per lo stesso motivo, qualunque fosse la volontà del pontefice, ch'era pure il garante e il legittimatore della sua impresa siciliana, egli non aveva intenzione di compromettersi con l'*iter Hierosolymitanum*. Un grande cronista irakeno vissuto a cavallo tra XII e XIII secolo, Ibn al-Athìr, c'informa che i capi franchi avevano invitato Ruggero a partecipare alla spedizione offrendo le sue basi portuali in maniera che essi avrebbero occupato l'Africa. Questi avrebbe così esposto le ragioni del suo diniego:

> ... se vengono qui da me, ci sarà bisogno di un grande apparecchio, e di navi che li trasportino in Africa, e di truppe anche da parte mia. Poi se conquistano il paese quello sarà loro, e l'approvvigionamento dovranno averlo dalla Sicilia, venendo a perderci io il denaro che frutta qui ogni anno il prezzo del raccolto; e se invece non riescono, faranno ritorno qui al mio paese e mi daranno degli imbarazzi, e Tamìn dirà che l'ho tradito e ho violato il patto con lui...[7]

Le imprecisioni di questo pur prezioso passo sono evidenti. Scrivendo un secolo circa *post eventum*, lo storico arabo rielaborava un'eziologia della crociata del tutto inedita e arbitraria: i franchi avrebbero voluto impadronirsi dell'Africa facendo base sui porti

[7] *Ibn al-Athìr*, cit., in *Storici arabi delle crociate*, a cura di F. Gabrieli, Torino, 1969³, p. 6. Per l'effettivo rapporto tra Ruggero I e la crociata, cfr. G. M. Cantarella, *La frontiera della crociata: normanni del Sud*, in *Il concilio di Piacenza*, cit., pp. 225-46. Tamìn è l'emiro zivita di al-Mahdiyah.

siciliani, e sarebbe stato il consiglio di Ruggero a «deviarli» su Gerusalemme. Per il resto però – a parte il modo un po' spiccio con cui il Granconte avrebbe manifestato il suo dissenso nei confronti del parere dei suoi interlocutori – la situazione del conquistatore della Sicilia è presentata con notevole acume.

Sappiamo parecchie cose su Gerusalemme, il regno «franco» e la crociata in Terrasanta fra XII e XIII secolo.[8] Ma, al fine di non perpetuare un comune e purtroppo ormai diffuso e radicato errore, che consiste nell'enucleare le spedizioni al Santo Sepolcro dal loro complesso contesto, sarà opportuno dedicare qualche parola appunto ad esso.

Di solito si considerano le estensioni della crociata rispetto al suo originario scopo, la Terrasanta, come tardive «deviazioni» dovute all'opportunismo politico, alla speculazione finanziaria, ai cavilli canonistici. In realtà, quanto meno *in nuce*, tutto era già presente nel pieno XI secolo, negli anni convulsi che dalle «leghe di pace» avevano visto svilupparsi in Europa il concetto di *miles Christi* e di *miles sancti Petri* come nuovo modo d'intendere lo scopo del servizio guerriero dei cavalieri: mentre dalla Spagna al Mediterraneo si andava affermando – con la riforma della Chiesa – un nuovo sistema di valori alla luce del quale la sottomissione dei fedeli alla Chiesa di Roma e la *dilatatio tentorii Sponsae Christi* – l'esaltazione e la dilatazione della Cristianità di fronte ai «pagani» della quale parlavano anche le *chansons de geste* – erano una cosa sola. Quando il conte Roberto di Fiandra, uno dei capi più generosi e intelligenti della spedizione del 1096-1099, rientrò in patria dalla Terrasanta, papa Pasquale II gli prospettò come naturale prosecuzione del suo impegno di continuar a combattere, in Europa, contro gli avversari della riforma della Chiesa.[9] Un testo redatto a Magdeburgo nel 1108 proponeva l'esempio della gente di Francia che pochi anni prima era andata a combattere in Oriente per indicare ai tedeschi la scelta dell'avanzata verso est, che comportava la guerra contro i pagani wendi: cioè contro l'etnìa slava dei sorabi insediata tra Brandeburgo e Sassonia. La campagna pisano-catalana contro le Baleari del 1113-15 si trasformò in un *raid* sulla costa verso Tortosa, mentre nel 1118 papa Gelasio benedisse l'impresa che Alfonso I d'Aragona stava organizzando contro Saragozza con l'aiuto di alcuni aristocratici francesi fra i quali v'erano reduci dalla Siria. Mentre non cessavano le più o meno importanti spedizioni condotte dalle città marinare o da gruppi organizzati di guerrieri occidentali in

[8] Basti il rinvio a L. Prawer, *Colonialismo medievale*, tr.it., Roma 1985.

[9] Su Pasquale II, il papa sotto il quale si compì la conquista di Gerusalemme, cfr. G. M. Cantarella, *Pasquale II e il suo tempo*, Napoli 1997, part. pp. 33-50.

appoggio al regno “franco” di Gerusalemme, papa Callisto II – in procinto di riunire il I concilio lateranense – avviava quasi contemporaneamente, tra 1120 e 1123, due distinte crociate: una in soccorso dei crociati di Siria, l’altra in Spagna sotto l’autorità del legato pontificio, Oleguer arcivescovo di Tarragona. I veneziani, nerbo della prima delle due spedizioni, avrebbero contribuito vigorosamente alla presa di Tiro nel 1124. Alfonso I d’Aragona – detto nella tradizione spagnola «il Battagliero» – trasformò la seconda in un’orgogliosa cavalcata: nel 1118 aveva conquistato Saragozza; nel 1120, con la bella vittoria di Cutanda, si era aperto la strada a sud di quella città; nel 1122 era giunto quasi alla confluenza del Segre con l’Ebro; nel 1125 osò puntare su Murcia e l’anno successivo arrivò fin sotto Malaga, dove prese simbolicamente possesso del mare salendo su una nave dalla prora puntata verso l’Africa. Non conquistò la Spagna meridionale, ma ne trasse migliaia di cristiani che insediò nel bacino dell’Ebro.

Mentre il concilio di Troyes del 1128 apriva la strada alla creazione degli Ordini religioso-militari con la trasformazione in *militia* di quella ch’era stata la semplice *fraternitas* di cavalieri riuniti attorno al «Tempio di Salomone» con lo scopo di assistere e proteggere i pellegrini, i papi concedevano volta per volta le stesse indulgenze accordate da Urbano II ai partenti del 1095 sia a quanti accettavano di andar a combattere in Spagna, sia a coloro che s’impegnavano contro i nemici della sede apostolica romana *pro libertate Ecclesiae*: come si stabiliva ad esempio nel concilio di Pisa del 1135, quand’era in corso la lotta contro Ruggero II di Sicilia.

La *Causa XXIII* del *Decretum* di Graziano, pubblicato attorno al 1140, era diretta a disciplinare giuridicamente la guerra; cinque-sei anni più tardi, tra 1145 e 1146, due differenti redazioni dell'enciclica *Quantum praedecessores* di Eugenio III, riassumendo quel che i papi avevano stabilito dalle decisioni di Alessandro II per l’impresa di Barbastro del 1064 in poi a proposito di lotta contro gli infedeli, ponevano le basi per la sistemazione giuridica della crociata; due anni dopo, con la nuova enciclica *Divina dispensatione*, il pontefice si riferiva contemporaneamente alla crociata di Terrasanta, a quella di Spagna e a quella contro i wendi. La spedizione di Siria fu disastrosa, quella contro gli slavi poco proficua: ma i crociati di Spagna – tra cui c’erano anche i marinai genovesi e pisani – conquistarono Almeria e Tortosa.

Almeria cadde presto però di nuovo nelle mani dei musulmani, nel 1157, quando al-Andalus – crollato il potere degli almoravidi – era già stata invasa da una decina d’anni dai rappresentanti d’un nuovo movimento religioso rigorista, gli almohadi, che si erano imposti in tutto il Maghreb.

Gli Ordini religioso-militari nati in Terrasanta, intanto, non solo si erano radicati nella penisola iberica, ma vi avevano dato luogo – come in Germania e in Livonia – a Ordini nazionali, che in linea di massima s'ispiravano soprattutto ai Templari. Ma, mentre Templari e Ospitalieri di San Giovanni continuavano a presidiare l'Aragona, diversamente andarono le cose in Castiglia, León e Portogallo. Nel 1157, quando i Templari rifiutarono al cospetto di re Sancho III di Castiglia l'impegno di custodire il castello di Calatrava, la sua difesa fu affidata a una *fraternitas* di volontari più tardi accolti dai cistercensi: tale fu la nascita dell'Ordine di Calatrava, cui tennero dietro quelli di Santiago, di Alcántara, di Aviz. Altri Ordini, nati sulla base di circostanze locali, furono assorbiti dai maggiori.

La seconda metà del XII secolo segnò comunque una fase di ripiegamento del mondo cristiano dinanzi all'Islam: nella penisola iberica l'arrivo degli almohadi aveva congelato la *Reconquista*, mentre in Siria l'affermarsi del Saladino – che, dipendente in linea formale dal califfo abbaside di Baghdad e dal sultano selgiuchide insediato nella medesima città, aveva unificato riassumendoli sulla sua persona gli emirati di Siria e di Egitto trasformandoli in un sultanato di fatto autonomo, aveva restituito l'Egitto alla confessione sunnita e Gerusalemme all'Islam – aveva scoraggiato nuove crociate dopo il fallimento della grande impresa del 1189-1193 guidata dall'imperatore Federico I (perito in viaggio), dal re di Francia Filippo II Augusto e dal re d'Inghilterra Riccardo Cuor di Leone. D'altronde, proprio il fallimento d'una spedizione a capo della quale si erano posti i principali sovrani occidentali aveva da un lato incoraggiato le voci di quanti proclamavano che la crociata non avrebbe mai avuto successo se non fosse stata accompagnata da una severa purificazione della Cristianità dai suoi peccati, dall'altro indotto Lotario dei conti di Segni, divenuto nel 1198 papa Innocenzo III, ad affermare in modo esplicito il diritto dei papi a gestire direttamente il movimento crociato, salvo beninteso delegarne la conduzione militare.

Eppure, proprio in occasione della crociata si erano manifestati con chiarezza all'interno del *corpus christianorum* i primi fermenti di ormai mature identità nazionali che in un certo senso premevano sotto la scorza dell'universalismo imperiale romano (in Europa rifondato, più che da Carlomagno, dalla casa di Sassonia) e delle monarchie feudali. Durante la seconda crociata francesi e tedeschi si erano sovente scontrati in incidenti che avevano avuto origine dalla reciproca insofferenza. Castigliani e aragonesi, intanto, avevano più volte manifestato la loro antipatia nei confronti dei cavalieri d'oltrepirenei, i *francos*, che pur varcavano i monti per soccorrerli contro i mori: ta-

luni segni sembrerebbero indicare che si andava sia pur lontanamente e timidamente elaborando la coscienza d'una comune identità iberica che collegava cristiani, musulmani ed ebrei, alternativa a quel tema dell'*hispanidad* che tendeva a fondare un'inscindibile endiadi tra nazione spagnola e fede cristiana e che avrebbe trionfato a partire dall'età dei Re Cattolici. Infine, durante la terza crociata, le esigenze di distinzione nazionale si erano fatte tanto forti da indurre una fonte per la verità non troppo sicura a informarci che i crociati, uniti certo in un voto e in un'impresa comune, portavano tuttavia – seguendo un'innovazione che si era già affermata nella crociata contro i wendi – croci di differente colore: rosso i francesi, bianco gli inglesi, verde i fiamminghi. La rivalità esplosa tra Filippo di Francia e Riccardo d'Inghilterra sotto le mura di Acri nel 1191 costituì un capitolo iniziale e fondamentale d'una contesa destinata a durare per secoli.

Il grande pontificato di papa Innocenzo III trovò proprio nell'esito della crociata il suo punto debole, nonostante il papa ne avesse fatto una delle basi del suo programma.[10] La crociata bandita nel 1202 (la «quarta») si concluse con la conquista di Costantinopoli da parte dei crociati e dei veneziani e con lo smembramento dell'impero bizantino; le spedizioni sul Baltico e quella contro gli «albigesi» nella Francia meridionale sortirono esiti che il papa non poteva non accogliere se non con perplessità, per quanto le avesse legittimate; ancora oscuro permane l'episodio della «crociata dei fanciulli» del 1212, conclusosi comunque forse con un qualche vantaggio per i mercanti mediterranei di schiavi. Solo in Spagna la reazione contro gli almohadi condusse a risultati positivi.

Il califfo almohade Abu Yusuf Yaqub al-Mansur aveva battuto il 16 luglio 1195, nel grande scontro campale di Alarcos, il re castigliano Alfonso VII. Erano passati appena otto anni dalla sconfitta di Hattin e dalla presa musulmana di Gerusalemme: la Cristianità si sentiva serrata in una morsa. Senza dubbio l'impressione di pericolo imminente ebbe il suo ruolo nella scelta d'un pontefice come Lotario di Segni, che si presentava ben deciso a rilanciare la crociata. Gli aquitani che avevano fatto voto di partire crociati per la Terrasanta furono autorizzati a commutare il loro voto in una spedizione iberica. La presa da parte degli almohadi del castello di Salvatierra, nel 1210, indusse il papa a una nuova crociata predicata anche in Francia. Una campagna cui parteciparono i re Alfonso di Castiglia e Pietro d'Aragona cui si aggiunse più tardi Sancho di Na-

[10] Cfr. J. Sayers, *Innocenzo III*, tr. it., Roma 1997, pp. 198 sgg.

varra oltre a molti cavalieri spagnoli, portoghesi e francomeridionali, condusse il 17 luglio del 1212 alla grande vittoria di Las Navas de Tolosa, immediatamente a valle dei passi della Sierra Morena tra Castiglia e Andalusia.

Per una di quelle strane geometrie geocronologiche che spesso si registrano nella storia (non solo in quella dei rapporti fra Europa e Islam), il secolo XIII assisté in Oriente a una lenta agonìa di quel che restava del regno franco di Gerusalemme – ormai ridotto a una corona nominale ancorché accanitamente disputata e a una costellazione di signorie, comuni mercantili, Ordini militari in lotta fra loro – e in Occidente, per contro, a un ulteriore progresso della *Reconquista*.

Ormai, le speranze di strappar di nuovo con le armi Gerusalemme ai musulmani si andavano abbandonando: tanto più che la riconquista degli infedeli non aveva in fondo né impedito né rallentato il flusso dei pellegrinaggi cristiani. La crociata del 1217-1221 e poi quella del 1248-1254 (quest'ultima guidata da Luigi IX di Francia) si diressero contro i porti del Nilo: per quanto san Luigi – che nell'aprile del 1250 era stato preso prigioniero dai musulmani –, quando poco dopo fu liberato dalla prigionia, passasse poi ben quattro anni sulla costa siropalestinese (ch'era tutto quel che restava del regno crociato) riparando fortificazioni e cercando di mediare tra le contrastanti forze che egemonizzavano la realtà di quell'ormai languente brandello oltremarino d'Europa.

Si erano tentate frattanto molte vie alternative. Nel 1228-1229 Federico II aveva ricevuto dal sultano d'Egitto, in forza d'una tregua, una Gerusalemme smantellata e indifendibile; più tardi, tra gli anni Quaranta e gli anni Novanta del Duecento, si era sperato tenacemente in un soccorso da parte della potenza tartara, che aveva intanto travolto e conquistato gran parte dell'Asia centrale e occidentale fino alla Russia meridionale e alla Persia e che si era affacciata anche nell'Europa sudorientale. Ma i tempi di una brutale ridefinizione di tutto il quadro politico del Vicino Oriente premevano. Nel 1244 le milizie nomadi kwarizmiane, guidate dal governatore della fortezza giordana di Kerak, entravano nella Gerusalemme smantellata così come l'aveva voluta l'accordo fra l'imperatore germanico e il sultano egiziano, ne espellevano i cristiani (circa 6.000) e ne uccidevano 2.000 in un orrendo massacro che raramente si ricorda. Nel 1250 – mentre Federico moriva in Puglia e Luigi IX di Francia era, in conseguenza del fallimento della sua crociata, prigioniero dei sultani ayyubidi d'Egitto – gli schiavi-guerrieri mamelucchi al servizio di questi rovesciavano i loro signori e con un colpo di mano ne prendevano il posto; nel 1258, infine, i mongoli di Hulagu Khan conquistavano Ba-

ghdad e uccidevano l'ultimo califfo abbaside. In pochi anni l'equilibrio della «fertile mezzaluna» era sconvolto.

Nel 1274 papa Gregorio X, che come legato pontificio aveva risieduto a lungo in Terrasanta, chiese nel II concilio di Lione che gli venissero indirizzati circostanziati memoriali sulla possibilità concreta di organizzare una nuova, efficace crociata. Ne nacque una ricca e per molti versi interessante letteratura *de recuperatione Terrae Sanctae*, caratterizzata da una folta messe d'informazioni strategiche, tattiche, geografiche, logistiche, economiche, finanziarie, geografiche; alcuni autori di questi talora ponderosi trattati erano illustri personaggi, come il Maestro templare Giacomo di Molay, il celebre avvocato di Filippo IV di Francia Pietro Dubois, l'ammiraglio genovese Benedetto Zaccaria, il veneziano Marin Sanudo Torsello. Vi si proponevano molte soluzioni ai problemi dell'*impasse* della crociata: l'assedio ai porti nilotici in modo da obbligare i sultani mamelucchi, padroni di Gerusalemme, a ceder la Città Santa in cambio dello sbocco; l'unificazione degli Ordini militari; varie forme di riorganizzazione del sistema di finanziamento delle spedizioni future. Ma tutto ciò non impedì che i sultani mamelucchi d'Egitto liquidassero in pochi anni le residue piazzeforti costiere di Terrasanta ancora in mano ai franchi: le ultime, fra cui Acri, la capitale del regno o di quanto ne restava, caddero nel 1291. La Curia pontificia non era in grado di reagire: Niccolò IV seppe tardi della caduta di Acri e sarebbe scomparso a sua volta da questa valle di lacrime nell'aprile del 1292; dopo l'enigmatica parentesi di Celestino V, che gli succedette, papa Bonifacio VIII giudicò più opportuno occuparsi semmai della guerra angioino-aragonese, ch'era in atto e che non stava andando bene per i tradizionali sostenitori del papato, gli angioini; il loro avversario Giacomo II d'Aragona provvedeva intanto, nel gennaio 1293, a un trattato d'alleanza con il sultano d'Egitto.

Il Giubileo bandito da Bonifacio VIII per l'anno 1300, anche se provvisto d'una sua complessa tematica, sembra sottintendere una sostituzione sia pur parziale del pellegrinaggio gerosolimitano, con le relative indulgenze – una pratica che pur rimase solida –, con il pellegrinaggio romano, del Sepolcro del Salvatore con la Tomba dell'Apostolo: eppure, proprio in quel fatidico 1300, mentre il pellegrinaggio a Roma era al culmine, si diffuse la falsa notizia che i mongoli, movendo dalla Persia, avessero conquistato Gerusalemme e si apprestassero a restituirla alla Cristianità. Per alcune settimane, forse per qualche mese, in Europa si prestò fede a questo miraggio. Ma la soppressione dell'Ordine templare, nel corso delle note eppur tutto sommato ancor oscure vicende che la caratterizzarono fra 1307 e

1312, ha un significato epocale che va oltre le contingenze. Dopo la caduta di Acri, l'Ordine era sopravvissuto a se stesso: a differenza di quello di San Giovanni che si era insediato a Rodi e andava scoprendo una sua funzionalità alla nuova situazione, esso non aveva saputo adattarsi. Al di là delle ragioni che spinsero il re di Francia ad avviare la soppressione e la Curia pontificia ad assecondarlo, l'Ordine appariva come un sopravvissuto ai suoi tempi: salvo beninteso nella penisola iberica, dove i Templari avevano mantenuto una loro importanza in Aragona e in Portogallo e dove difatti la «soppressione» fu piuttosto una *fictio iuris*.

D'altronde, tutta la situazione iberica era particolare. La tendenza dei re di Castiglia e d'Aragona a considerare sempre più la *Reconquista* un affare spagnolo era parsa assecondata, subito all'indomani di Las Navas de Tolosa, anche dai pontefici.[11] Innocenzo III parve quasi contrariato di quello straordinario successo: scrivendo ad Alfonso di Castiglia, lo incitava – e c'è da chiedersi fino a che punto si trattasse d'una pura espressione di retorica devota – a non gloriarsi della vittoria, perché essa apparteneva solo al Signore; quanto a Pietro d'Aragona, è significativo ch'egli, uno degli eroi crociati di Las Navas de Tolosa, cadesse proprio un anno dopo il suo trionfo, durante la battaglia di Muret, combattendo al fianco del conte di Tolosa per l'indipendenza dell'Occitania «eretica» contro i crociati di Simone di Monfort.[12]

Sulla prime, anche Onorio III ribadì che la crociata di Spagna non avrebbe dovuto distogliere forze dall'Oriente. In effetti, sembrava che le cose nella penisola iberica avessero ripreso a proceder bene, mentre ormai dall'altra parte del Mediterraneo accadeva sistematicamente il contrario. Ma quanto meno i francomeridionali continuarono a partecipare alle imprese iberiche, mentre i crociati che, diretti in Siria via mare dall'Inghilterra, dai Paesi Bassi o dall'area renana incrociavano presso le coste portoghesi, vi sostavano spesso per concorrere alla presa di qualche piazza costiera saracena. D'altronde gli almohadi entrarono in crisi nel secondo quarto del Duecento: dall'Africa non giungevano più aiuti nella penisola iberica, e di ciò approfittarono tanto i castigliani quanto gli aragonesi. Il califfo almohade al-Mamum (1227-1232) ebbe bisogno dell'indiretto appoggio del re di Castiglia per imporre la sua autorità sulle residue *taifas* di al-

[11] Cfr. J. Coñi Gaztambide, *Historia de la bula de la cruzada en España*, Vitoria 1958.

[12] Sulla politica di Innocenzo III rispetto alla crociata negli ultimi anni del suo pontificato, cfr. M. Maccarrone, *Orvieto e la predicazione della crociata*, in Idem, *Studi su Innocenzo III*, cit., pp. 3-163; sulla battaglia di Muret, cfr. M. Alvira Cabrer, *12 de septiembre de 1213. El Jueves de Muret*, Barcelona 2002, e il *dossier* coordinato da L. Macé che gli è dedicato in *Heresis*, 41, 2004, pp. 13-54.

Andalus; e il suo esercito fondava parte della sua efficienza su una forte presenza di mercenari cristiani.

Con l'aiuto costante degli Ordini militari iberici e l'appoggio delle indulgenze concesse dal papa, Giacomo I d'Aragona riusciva intanto a conquistare Maiorca con una spedizione durata due anni, fra il 1229 e il 1231,[13] e a impadronirsi fra 1232 e 1253 del regno di Valencia.[14] Dal canto suo Ferdinando III di Castiglia – che, al pari di san Luigi, sarebbe stato canonizzato – tra il 1230 e 1248 conquistò successivamente Badajoz, Jerez, Córdoba e infine Siviglia. Queste vittorie procurarono al santo re di Castiglia un'immensa fama: egli era il più grande, tutto sommato l'unico trionfatore dell'Islam in un mondo nel quale musulmani e mongoli sembravano invece prevalere dappertutto. Ma il fatto che il papa autorizzasse e anche benedicesse, nel 1246, la crociata che avrebbe condotto alla presa di Siviglia – una delle più grandi città del tempo – nonostante Luigi IX stesse proprio allora preparando con enorme sforzo la sua grande spedizione in Egitto e in Terrasanta, prova una volta di più che, se da un lato è vero che quella iberica era l'«ala occidentale» del fronte crociato, non meno vero è che ormai si stava affermando e generalizzando l'idea che la crociata di Spagna fosse un affare degli spagnoli. E lo divenne al punto tale che san Ferdinando poté finanziare la sua crociata prelevando le *tercias reales*, cioè un terzo delle decime raccolte dalla Chiesa castigliana.[15]

Con la metà del secolo, anche il Portogallo si era ormai reso libero dall'ipoteca musulmana e un nuovo equilibrio pareva raggiunto. Il Marocco era in mano a una nuova dinastia, la merinide, che nel 1269 aveva conquistato Marrakesh; il sultano merinide Abu Yusuf si era affrettato a rinforzare quanto gli era stato possibile le guarnigioni di quanto restava di al-Andalus. Da parte castigliana, qualcuno aveva pensato che fosse possibile organizzare addirittura una crociata per conquistare il Maghreb.[16] Ma Alfonso X (1252-1284), succeduto al padre Ferdinando nel regno di Castiglia, dopo aver addirittura ten-

[13] Cfr. A. Santamaría, *Reconquista y repoblación del reino de Mallorca*, in *Actas del Coloquio de la V Asemblea General de la Sociedad Española de Estudios Medievales*, Zaragoza 1991, pp. 135-235.

[14] Cfr. R. I. Burns, S. J., *The crusader kingdom of Valencia*, voll. 2, Cambridge Mass. 1967.

[15] Si veda, sul grande sovrano, la biografia sintetica abbastanza agiografica (il che non è strano, trattandosi di un santo), ma ricca d'informazioni – per quanto priva ohimè d'un minimo di apparato erudito – di J. M. de Mena, *Entre la cruz y la espada: san Fernando*, Sevilla 1990.

[16] Un interessante documento è al riguardo da A. Lopez, *Cruzada contra los sarracenos en el reino de Castill predicada por los franciscanos de la Provincia de Santiago*, «Archivio ibero-americano», 9, 1981, pp. 321-27.

tato l'alleanza con inglesi e danesi – le navi dei quali avrebbero potuto aggredire il Maghreb dalle coste atlantiche – e aver compiuto qualche assaggio in terra marocchina, preferì consolidare le sue conquiste, espellere i musulmani della zona di Murcia che si erano rivelati particolarmente riottosi e accettare il fatto che l'ultima grande città di al-Andalus, Granada, fosse per il momento imprendibile. La frontiera tra Spagna cristiana e Spagna musulmana restava una terra ardua a sorvegliarsi: lì, fra 1271 e 1273 parecchi nobili cristiani preferirono render omaggio feudale al sultano maghrebino piuttosto che piegarsi ad Alfonso X. Intanto, gli emiri nazridi di Granada si rivelavano tutt'altro che proni al sultano merinide che ambiva a presentarsi come la loro unica speranza di fronte ai cristiani; anzi, nel 1279 l'emiro Abdallah Muhammad II siglò con la repubblica di Genova un trattato di commercio vantaggioso per i liguri che insediavano in Granada una loro colonia, ma che dimostrava comunque una buona capacità di adattamento da parte d'un emirato ben deciso ad assumere un suo autonomo ruolo internazionale.

Gli aragonesi, dal canto loro, si sentivano ormai – ora che al-Andalus era circondata dalla Castiglia – più liberi e in parte meno coinvolti nella crociata spagnola: la loro antica vocazione a uno stretto rapporto con la Francia meridionale e con il Mediterraneo occidentale[17] li spingeva a guardar semmai alla possibilità di collaborare con altre imprese dirette contro l'Islam. Fu con questo spirito che Giacomo I d'Aragona s'impegnò direttamente nella preparazione della seconda crociata di san Luigi. Il sovrano salpò in effetti il 1° settembre del 1269 da Barcellona, ma una tempesta lo costrinse a rientrare; in dicembre un modesto contingente aragonese si fece vedere ad Acri, ma rientrò poco dopo senza niente aver concluso. Anche gli inglesi avevano promesso il loro appoggio al re di Francia: ma la partenza del loro contingente tardava. Luigi salpò di nuovo, com'è noto, il 2 luglio del 1270, ormai deciso a fare scalo a Tunisi prima di procedere verso la Terrasanta.[18] Si è parlato del cedimento del re alle prospettive di suo fratello Carlo I d'Angiò re di Sicilia, che si sarebbe avvantaggiato da una dimostrazione di forza sulla costa tunisina, ma oggi si pensa che la cosa sia poco probabile. È stato anche suggerito, sulla base della testimonianza del confessore di Luigi, Goffredo di Beaulieu, che l'emiro hafside di Tunisi avesse accettato l'ipotesi di convertirsi, in cambio evidentemente d'un appoggio po-

[17] Cfr. L. J. McCrank, *Medieval frontier history in New Catalonia*, Aldershot 1996.
[18] Per la crociata di san Luigi, cfr. J. Le Goff, *San Luigi*, tr. it., Torino 1996, pp. 232-38.

litico contro i potentati africani che si sarebbero in quel caso gettati su di lui. L'ipotesi appare azzardata. Tuttavia i rapporti diplomatici dovevano presentarsi interessanti: è un fatto che nel 1269 un'ambasceria hafside era giunta a Parigi. Forse si può pensare a ipotesi d'alleanza – poi magari disattese dall'emiro –, senza giungere ad accettare la prospettiva poco credibile d'una promessa di conversione. Dicerie sulle promesse di conversione di questo o di quel capo musulmano, sempre frenate dalla sua paura delle reazioni degli eventuali ex-correligionari, giravano sovente fra i cristiani: senza tuttavia conferme storiche serie.

San Luigi morì, forse di tifo, il 25 agosto del 1270 sul litorale tunisino, presso le rovine dell'antica Cartagine. Suo fratello Carlo, giunto al campo crociato appunto quel giorno, dispose il ritiro della spedizione. Era arrivato da poco in Africa anche Edoardo, figlio di Enrico III d'Inghilterra; in un primo tempo accettò di ripiegare in Sicilia, ma nell'aprile del 1271 riprese la rotta di Terrasanta sbarcando ad Acri ai primi di maggio. Rimase oltremare poco più d'un anno per ritirarsi, sfiduciato e ammalato, nel settembre del 1272. Il principe Edoardo fu l'ultimo dinasta illustre a condurre una spedizione crociata sul litorale del Mar di Levante. Da allora – nonostante, come si è visto, la preoccupazione di papa Gregorio X, cui seguì il forte impegno crociato del suo successore Niccolò IV – quel che restava del regno crociato sarebbe stato in sostanza abbandonato al suo destino, maturato definitivamente nel 1291.

D'altra parte, gli occidentali insediati in Terrasanta dopo la prima crociata si erano presto innamorati della loro nuova patria. Non procederemo qui all'individuazione di alcuni che potrebbero venir considerati i precedenti sia del sentire colonialistico,[19] sia dell'orientalismo. Basti per ora confrontare questa serie di problemi con qualche altra questione.

[19] Per una corretta visione del problema, rinviamo a M. Balard - A. Ducellier, *Coloniser au Moyen Age*, Paris 1995.

II

Cristiani e musulmani

Che cos'ha recato la crociata all'Europa? La lebbra, rispondeva il signor di Voltaire. Qual è stato il frutto migliore della crociata? L'albicocca, ha risposto Jacques Le Goff.

Queste risposte, al di là del loro carattere ironico, enucleano le crociate come fatto politico-militare (e magari «coloniale») dal loro contesto storico, lo stretto dialogo economico e culturale fra Europa e Islam; dallo stabilirsi di rapporti serrati che avrebbero permesso lo sviluppo economico, finanziario, tecnologico, scientifico e intellettuale del Duecento, uno dei secoli più prosperi e illuminati dell'intera storia euromediterranea.

All'interno di questi risultati positivi, conseguiti grazie a un complesso di ragioni e di eventi dei quali le crociate furono l'aspetto militare non disgiunto tuttavia da caratteristici elementi sociali e religiosi, dev'esser considerata la progressiva scoperta dell'"Altro" da parte dei cristiani occidentali.

Fu una scoperta reciproca? Per correttamente rispondere a una domanda del genere, bisogna premettere che Cristianità e Islam non partivano affatto alla pari sul piano della conoscenza l'una dell'altro. Lo stesso Profeta aveva avuto alcuni rapporti con monaci cristiani, e i primi musulmani – a parte la cerchia delle tribù beduine uscite dal sincretismo pagano delle origini – erano in gran parte dei cristiani convertiti. Le numerose, venerabili, floride Chiese cristiane d'Oriente erano ben note ai musulmani; e a loro volta i cristiani orientali mostrarono abbastanza presto di sapersi orientare dinanzi al nuovo fenomeno religioso.[1] Le cose cambiarono già con le gerarchie, i monaci e i sapienti della Chiesa greca, che assunsero le prime notizie sull'Islam indirettamente, per tramite soprattutto siriaco, e che forse per molti decenni sottovalutarono il problema della nuova religione considerandola una bizzarra e poco interessante forma di barbarie. A loro volta i musul-

[1] Cfr. A. Ducellier, *Chrétiens d'Orient et Islam au Moyen Age. VII^{e}-XV^{e} siècle*, Paris 1966. Vi furono anche casi di tentativi di assunzione di Muhammad sulla linea profetica accettata dai cristiani, così come si propone nell'apocifo «Vangelo di Barnaba» (a meno che non si tratti di un falso compilato da un ermetista rinascimentale: cfr. *Évangile de Barnabé*, éd. L. Cirillo - M. Frémaux, Paris 1999).

mani, se conoscevano e avevano comunque molto sentito parlare dei *rumi*, i «romani» (cioè, diremmo noi, i bizantini), non potevano provar troppo interesse per i lontani e rozzi *faranji* i «franchi» (gli europei occidentali), con i quali furono soltanto gli arabo-berberi che avevano occupato la Spagna a entrar in contatto nel primo ventennio del secolo VIII. Il fatto comunque che i *faranji* fossero cristiani costituiva già da solo, per i musulmani, una griglia di riferimento d'una certa precisione. Al contrario, gli europei occidentali non avevano alcuna chiara né sicura nozione sulla quale appoggiarsi per comprender chi fossero e che cosa pensassero quei nuovi arrivati. Nella tradizione latina antica, che avevano in larga per quanto non diffusa misura conservato, gli *Arabes* erano *molles*, effeminati e corrotti; e il loro paese era l'*Arabia felix*, la misteriosa contrada delle spezie collegata al mito della Fenice e alla storia biblica della regina di Saba. Qualche decennio più tardi le cose erano in parte senza dubbio cambiate: le razzie saracene sulle coste europee e nel Mediterraneo occidentale non erano certo le più appropriate occasioni per una conoscenza reciproca, tuttavia dovevano esser state tramiti di cognizioni e informazioni. Episodi come le ambascerie tra Carlo e i *wali* di Spagna o il califfo di Baghdad, la lettera di Berta di Toscana al califfo, le ambigue relazioni tra i corsari saraceni e Ugo di Provenza, sono segnali di barlumi di conoscenza reciproca che filtravano nella cortina d'un'ignoranza ch'era reciproca, ma non ugualmente distribuita dalle due parti.

Siamo insomma di fronte a una serie di notizie che non sono neppur tanto poche, ma che hanno un carattere troppo labile, disperso e disordinato per poter davvero consentire di renderci conto che cosa sul serio si sapesse sull'Islam nell'Europa occidentale; e, soprattutto, fino a che punto le poche cognizioni correnti mutassero a seconda dei livelli politici e culturali ai quali circolavano. È significativo ad esempio lo scambio di ambasciatori e d'informazioni tra papa Gregorio VII, nel 1076, e l'emiro hammadita en-Nasr, sire di Bujjiah, che aveva per oggetto la consacrazione del prete Servando a vescovo della comunità cristiana di quella città, e l'accettazione da parte dell'emiro di due uomini di fiducia del papa, Alberico e Cencio, come ambasciatori. Nelle parole del pontefice in tale occasione è forte la consapevolezza, esplicitamente espressa, che «... sebbene in differente modo, ambedue riconosciamo un Dio unico e ogni giorno Lo lodiamo e adoriamo come Creatore e sovrano dell'universo».[2] È forse inutile porsi la domanda – destinata co-

[2] Gregorii PP. VII, *Registrum*, l.III, ep. CL, ed. E. Caspar, *M.G.H. Epistolae selectae*, pp. 287-88.

munque a restar senza risposta – di quale livello di personale consapevolezza e compartecipazione Gregorio VII potesse immettere nel sottoscrivere una frase che sottintendeva fosse la chiara percezione delle comuni origini abramitiche di cristianesimo e Islam. Dopo più di quattro secoli di pur confusi e tumultuosi rapporti, la conoscenza di almeno questo dato di base da parte di un pontefice e del suo *entourage* (anche tenendo presenti i molti ambienti collegati all'Oriente bizantino o al mondo ebraico nella Curia pontificia del tempo) non dovrebbe stupire, per quanto di per sé il riconoscimento del monoteismo islamico non comportasse automaticamente quello del suo carattere abramitico: mentre, al contrario, tale carattere era implicito nell'interpretazione dell'Islam come eresia cristiana. D'altro canto, la missiva diplomatica non poteva essere stata stesa se non con la collaborazione di qualcuno – ad esempio cristiani d'Africa settentrionale – che conosceva bene l'Islam: per cui il suo tono e il suo contenuto non meravigliano.

Ma allora, date tali premesse – e proprio perché esse sono tali –, si potrebbe restar sulle prime sconcertati dinanzi all'immagine dell'Islam che emerge dai testi che descrivono i musulmani in rapporto o in conseguenza della prima crociata: e non solo e non tanto i testi cronistici, che del resto sono avari di notizie in merito, quanto e soprattutto quelli epici. Che sono, non dimentichiamolo, redatti o comunque raccolti in area prevalentemente o totalmente laica, e comunque contengono un messaggio propagandistico a laici e *illitterati* destinato. La conoscenza che gli europei occidentali dell'XI secolo avevano dell'Islam si propone in altri termini come scarsa, confusa e lacunosa, ma soprattutto come scandita in differenti livelli di consapevolezza e di fruizione e oggetto di un'articolata mediazione che ne gestiva e ne manipolava i contenuti a seconda degli ambienti e degli scopi cui essi erano destinati. Se in un àmbito chiericale almeno d'*élite* poteva esser palese il carattere monoteistico e perfino abramitico della religione dei saraceni, tale consapevolezza doveva aver ben poca diffusione: salvi i casi di contatto e d'esperienza diretta, destinati a restar circoscritti.

Il discorso di papa Urbano II a Clermont ci è giunto attraverso cinque versioni indirette, non del tutto concordi fra loro né dovute a testimoni oculari dell'evento; ma in cambio scritte tutte un certo tempo dopo che esso fu pronunziato e, soprattutto, dopo la presa di Gerusalemme: il che può averne in qualche misura falsato i contenuti. In esse si fa allusione ai *Turci* che avrebbero occupato terre cristiane; essi sono qualificati come *gens Persica* o *gens regni Persarum*, o come *nefaria gens*, ma non si dice nulla di preciso sulla loro religione, né essa appa-

re comunque qualificante rispetto, per esempio, alla barbarie.[3] Siamo di fronte a barbari: che sono, in quanto tali, anche pagani poiché *barbaritas* e *paganitas* sono sentite come endiadi; ma il carattere e la qualità di tale *paganitas* non sono di per sé considerati. Del resto, dai cinque testi del discorso non risulta neppur chiaramente un appello alla liberazione della Città Santa con le armi: il riferimento al Santo Sepolcro è piuttosto interno alla descrizione dei disagi cui sono sottoposti i cristiani d'Oriente; e l'invito ad alleviare le loro sofferenze si può leggere nella direzione del contributo alla lotta per la loro liberazione senza che se ne possa trarre per questo la conclusione che il papa pensasse a una diretta conquista occidentale di tutte quelle terre.

I testi di molte *chansons de geste* in cambio, narrando di guerre contro gli infedeli – anche se essi erano piuttosto i mori di Spagna che non i turchi del Vicino Oriente –, si diffondevano in descrizioni somatiche, fisiche, caratteriali, comportamentali e anche religiose. Si tratta di testi non facili a datarsi con precisione, ma la fissazione dei quali per iscritto è situabile comunque a cavallo tra XI e XII secolo: testi cioè che hanno influenzato direttamente prima crociata e guerre spagnole o che ne sono stati a loro volta influenzati.

Nell'epica più antica, l'aggettivo che di solito indica la religione di quelli che secondo i casi (e con molte varianti) sono detti saraceni, arabi, mori, berberi, turchi, persiani, azopard (etiopi), o designati con nomi più fantasiosi, è «pagano». I nomi degli eroi «pagani» manifestano una certa parentela col magico-demonico: Loquifer, Agrapart, Noiron, Orgueilleux. Il loro aspetto raramente è connotato come soltanto umano, sia pure d'un'umanità feroce e stravolta: prevalgono i connotati sovrumani-disumani-antiumani. Sovente il pagano è un gigante, il che richiama alla tradizione antica nota attraverso i classici latini ma anche a quella scritturale di Golia (va ricordato che il gigantismo è un tratto demoniaco, e comunque collegato alla superbia e alla riottosità). Quando non sono giganti, i saraceni hanno tratti diabolici: sono neri, cornuti, digrignano i denti (atteggiamenti che resteranno a lungo anche attestati a livello iconico). Il «catalogo» dei principi dell'armata musulmana nel *Roland* è un'autentica rassegna teratologica che può esser confrontata con le immagini scolpite nelle cattedrali romaniche: la loro deformità oscilla costantemente tra il ridicolo e il mostruoso.[4] La *Chanson de Aliscans* descrive i saraceni senza remissione: analoghi toni quelli usati in altre *chansons*,

[3] Cfr. A. Pertusi, *I primi studi in Occidente sull'origine e la potenza dei turchi*, «Studi veneziani», XII, 1970, pp. 465-552.

[4] *Roland*, vv. 860-989.

come il *Fierabras* e il *Gormond et Isembard*. Diversa la descrizione dello spagnolo *Poema de Alfonso XI*, dove il ritratto dei saraceni è del tutto ferino, scevro però di caratteristiche grottesche e pregno invece di fiabesca terribilità: sono orsi di montagna, il loro capo è un cinghiale dalle setole d'oro e dalle zanne d'acciaio.[5]

È importante il color nero della pelle dei «pagani». Può essere senza dubbio frutto d'osservazione di quegli africani ch'erano comuni come schiavi e affollavano in gran numero soprattutto gli eserciti musulmani, specie in Egitto e in Spagna. Solo relativamente tardi saranno associati al color nero della pelle dei tratti negroidi – capelli ricci, labbra tumide, naso schiacciato: il nero degli «agareni» è piuttosto quello degli yemeniti, dei nubiani, dei sahariani. Ma esso ha soprattutto un connotato diabolico che proviene dalla tradizione apologetica e patristica che raffigurava i demonî come egizi o etiopi. Da quest'immagine, presto radicatasi, la parola *Maurus*, indicante gli abitanti della Mauritania, ch'era in origine paraetnica (i «mori», *los moros*), finì anche con l'indicare – con piccole varianti nelle lingue neolatine e in tedesco – il bruno scuro dell'epidermide e dei capelli. Anche le insegne che la fantasia cristiana attribuisce ai musulmani sono terribili e magico-diaboliche: inalberano infatti teste di moro, serpenti, draghi, scorpioni. Raro invece il crescente lunare, che pure era presente nell'emblematica saracena – il *hilal* –, ma che non aveva ancora colpito l'immaginazione occidentale e che comunque nello stesso Islam non avrebbe avuto impiego diffuso prima dell'età ottomana. L'idea del saraceno come idolatra e dell'insegna della mezzaluna come tipica dei turchi è rimasta a lungo nell'immaginario folklorico. Si pensi difatti alla cultura tradizionale delle coste della Campania, dove le immagini del «saraceno» (che è in qualche modo collegata alla memoria del corsaro barbaresco) e del «turco» sono rimaste molto vive nelle feste religiose come nei racconti, nella musica e nella toponomastica fino alla prima metà del XX secolo. Si tratta comunque, beninteso, di una memoria folklorica che non risale alle incursioni del IX-X secolo, bensì soprattutto a quelle del XV-XVIII. Dice infatti una bella canzone napoletana del Seicento:

> Li saracini adorano lo sole,
> e li turchi la luna co' le stelle.

Episodicamente, nelle schiere pagane compaiono anche amazzoni (se ne sarebbero ricordati ancora l'Ariosto e il Tasso) e *sagittarii*, cen-

[5] Rimandiamo per brevità, riguardo a tutte queste descrizioni, a F. Cardini, *Psicomachia e guerra santa, proposito di un trattato allegorico-morale duecentesco*, in Idem, *Gerusalemme d'oro, di rame, di luce*, Milano 1991, part. pp. 397-98.

tauri. Nella *Chanson de Roland* l'emiro è aiutato da giganti: nel *Coronemenz Loois* – una *chanson* databile tra prima e seconda crociata – l'eroe cristiano Guglielmo deve battersi contro l'emiro Corsolt, un gigante il cui principato è sito al di là del Mar Rosso; amico e «fratello d'armi» di Guglielmo è un altro gigante, Renoardo, che naturalmente è buono e cristiano ma ch'è figlio del re saraceno Deramé, il che ne spiega le dimensioni smisurate. Che il saraceno sia adepto del diavolo è provato dai caratteri prodigiosi che accompagnano la sua morte: i demonî accorrono a rapire la sua anima quand'egli cade nella mischia. Se i cristiani hanno armi protette dalla forza delle reliquie e delle benedizioni, i saraceni debbono il potere delle loro alle arti magiche, alle pietre preziose e alle erbe dotate di arcano potere.[6]

L'Islam dell'epica – e quindi della propaganda – è una fede falsa e cattiva: il che poteva collimare con le conoscenze che ne avevano i dotti. I contenuti di tale falsità e di tale malvagità, erano però estranei rispetto alle ragioni apologetiche o controversistiche degli studiosi. I «pagani» dell'epica e comunque della letteratura sono politeisti e idolatri: redigendo la *Passio sancti Pelagii*, il giovane martire cordobano del 925, la monaca sassone Rosvitha di Gandersheim (935-975 ca.) presentava i musulmani come adoratori d'idoli aurei o marmorei. L'idea difficilmente poteva esserle venuta da un'eventuale conoscenza di fonti iberiche, per quanto occasioni di contatto non mancassero: per esempio, nel 953 l'imperatore Ottone I aveva inviato al califfo di Córdoba un'ambasceria; la *Passio* dello spagnolo Raguel parla difatti, semmai, di un invito rivolto al martire a riconoscere il Profeta. Un cristiano iberico non avrebbe mai potuto permettersi il lusso di trattar da idolatri i mori senza cader nel ridicolo. È stato invece supposto che Rosvitha avesse raccolto la notizia da fonti greche, con-

[6] Cfr. D. Poiron, *Il meraviglioso nella letteratura francese del medioevo*, tr. it., Torino 1988, part. pp. 20-26. Sulla rappresentazione degli infedeli nell'epica, ci limitiamo a qualche indicazione: D. C. Munro, *The western attitude toward Islam during the crusades*, «Speculum», VI, 1931, pp. 329-43; W. W. Comfort, *The saracens in the French epic*, «Publications of the modern Language Association of America», LV, 1940, pp. 628-59; P. Rousset, *Les origines et les caractères de la première croisade*, Neuchâtel, 1945; H.-J. Kissling, *Islam und Kreuzfahrer*, in *Probleme des 12. Jahrhunderts*, Konstanz-Stuttgart 1968, pp. 243-53; R. Hill, *The christian view of the muslims at the time of the first crusade*, in *The eastern mediterraneans lands in the period of the crusades*, ed. P. M. Holt, Warminster 1978; P. Bancourt, *Les intérieurs sarrasins des chansons de geste du XII^e^ siècle et l'art islamique*, in *Mélanges de langue et littérature françaises du Moyen Age* («Senefiance», 7, Aix-en-Provence - Paris 1979, pp. 62-88; P. Bancourt, *Les musulmans dans les chansons de geste du Cycle du Roi*, voll. 2, Aix-en-Provence 1982; *Images et signes de l'Orient dans l'Occident médiéval*, Aix-en-Provence 1982; Ph. Sénac, *L'image de l'autre*, Paris, 1983; A. Serper, *Sarrasins et chansons de geste*, in *Essor et fortune de la chanson de geste dans l'Europe et l'Orient latin*, I, Modena 1984, pp. 179-83.

siderato che sull'idolatria dei musulmani si era espresso a metà del IX secolo Niceta di Bisanzio, esperto del Corano che attingeva a fonti precedenti le quali si possono far risalire fino a modelli copti della fine del VII secolo.[7] Per la verità, Niceta – forse sulla base di una serie di equivoci non rari, specie in presenza dell'uso di fonti più volte tradotte e interpolate in differenti idiomi – descriveva l'idolo dei saraceni come una sfera di metallo battuto. Ma non è impossibile che la dotta monaca sassone si limitasse – in quel clima «umanistico» caratteristico dell'età ottoniana, che tanto amava i classici antichi – a immaginare come del tutto naturale che i nemici del cristianesimo dovessero per forza di cose esser «pagani», come del resto erano ancora molti popoli europei ad est del mondo germanico: e i suoi modelli letterari – Terenzio soprattutto – a ciò la inducevano.

La poesia epica avrebbe amplificato e riempito di particolari fantastici queste notizie abbastanza vaghe: i saraceni, dunque, adoravano idoli mostruosi, come il colosso aureo di Cadice della pseudo-cronaca di Turpino, che Carlomagno non osa infrangere per paura dei demonî che vi sono imprigionati, o gli idoli di Saragozza della *Chanson de Roland*; professavano il culto di Maometto come loro dio e lo facevano partecipe di una blasfema «antitrinità» con altri dèi (Apollo e «Tervagante») o con divinità dai nomi fantastici o derivati da un'onomastica demoniaca o pseudoscritturale;[8] in un *romance* spagnolo del Ciclo di Bernardo del Carpio il pagano re Marsilio dichiara di aver fatto costruire un idolo di Maometto con testa d'oro, corpo d'argento, piedi e mani d'avorio;[9] nello stesso *Roland* si dice che il padre degli dèi olimpici, Giove, ridotto al rango di diavolo di seconda categoria, serve da guida nell'inferno – durante un viaggio magico – all'incantatore pagano Siglorel, che l'arcivescovo Turpino s'incarica di spedire definitivamente, con un colpo ben assestato, tra le anime dannate;[10] in una rappresentazione «teatrale» d'ambiente bavarese del pieno XII secolo, il *Ludus de Antichristo*, il «re di Babilonia», evidentemente pensato come musulmano, è un adoratore di idoli.

[7] Cfr. L'attento esame di queste fonti in B. Kedar, *Crociata e missione*, tr. it., Roma 1991, pp. 24-36.

[8] H. Grégoire, *Des dieux Cahu, Baratron, Tervagant et de maints autres dieux non moins extravagants*, «Annuaire de Philologie et d'histoire orientale et slave», VII, 1939-40, pp. 451-72; Y. C. Pellat, *L'idée de Dieu chez les «sarrasins» des chansons de geste*, «Studia islamica», XIII, 1965, pp. 5-42.

[9] Cfr. R. Menéndez Pidal, *Flor nueva de romances viejos*, Madrid 1933, p. 100; immagine analoga in un altro romance, collegato col Ciclo di *Roncesvalles* (cfr. *Il Cid e i cantari di Spagna*, a cura di C. Guerrieri Crocetti, Firenze 1957, pp. 51, 416, 490, 516). È evidente che queste immagini derivano dalla pagina biblica del «sogno di Nabucodonosor» (*Daniel*, 2, 1-33).

[10] *Roland*, vv. 1390-92.

L'etica «pagana» era a sua volta immaginata come il rovesciamento di quella cristiana, specie per quanto riguardava i piaceri carnali, a proposito dei quali si diceva che i saraceni erano tenuti dal loro credo a ogni sorta di abuso e di libidine e che ciò era dovuto ai pessimi costumi del fondatore della loro dottrina il quale – per fuggire alla vergogna – li aveva resi obbligatori trasferendoli nella sua legge.[11] Alano da Lilla, che naturalmente considerava l'Islam come un'eresia, non aveva dubbi nel definirla «... sectam abominabilem... carnalibus voluptatibus consonam».[12] Qualche tempo più tardi Giacomo di Vitry, che nonostante la sua buona esperienza delle plaghe oltremarine preferiva seguire fedelmente la *Summula brevis* di Pietro il Venerabile, giungeva a sostenere che i saraceni più colti e intelligenti, buoni conoscitori delle opere degli antichi e delle Scritture cristiane, si sarebbero senz'altro convertiti se non fossero stati trattenuti nell'osservanza islamica dalla permissività sessuale voluta da Maometto. Anche Matteo Paris, coevo di Giacomo, considerava la licenziosità come il carattere essenziale dell'Islam. Questi pareri furono riassunti e sanciti con autorevolezza da Tommaso d'Aquino, che giunse a esprimere un parere tanto perentorio quanto basato su calunnie e pregiudizi: il Profeta avrebbe adescato gli uomini con la promessa di sfrenati piaceri carnali e avrebbe concesso loro una legge che rendeva lecito qualunque atto di libidine.[13]

Al di là dell'amplificazione fantastica e degli esiti talvolta comici e grotteschi di queste narrazioni, non si deve commetter l'errore di pensarle come totalmente arbitrarie. A volte, alla radice di molte stolide bizzarrie, si annidano – come si è visto nel caso di Rosvitha e delle sue fonti – uno spunto autorevole, un'intuizione o una memoria profonde.

[11] Quest'idea, che si trova già in una cronaca asturiana del IX secolo (cfr. J. Flori, *La première croisade*, Bruxelles 1992, p. 187), era destinata a trasformarsi in uno dei pregiudizi più diffusi e radicati a proposito dell'Islam: al punto che oggi è a nostro avviso oggetto di una sorta di *revival*, in connessione con le ricorrenti accuse d'inclinazione agli atti di libidine e di violenza che i musulmani extracomunitari commetterebbero. Da fonte spagnola la monaca-scrittrice Rosvitha doveva aver assunto l'idea anche d'un'inclinazione dei musulmani all'omosessualità, che si trova nel dramma *Pelagius*, dove un califfo cerca di sedurre un virtuoso giovane. Basate talvolta su fatti di cronaca che vengono però generalizzati, tali accuse richiamano sinistramente una delle peggiori pagine del *Mein Kampf* di Adolf Hitler a proposito delle insidie degli ebrei alle giovinette ariane. Dal canto suo Dante, ricordando nella *Divina Commedia* la regina Semiramide e parlando della sua lussuria, richiama il fatto che essa fosse sovrana di Babilonia: città ai suoi tempi ordinariamente confusa col Cairo.

[12] Alani De Insulis *De fide catholica contra hereticos libri quatuor*, in *P.L.*, CCX, col. 305 sgg.

[13] Thomae Aquinatis *Summa contra gentiles*, I, VI, in *Eiusdem, Opera omnia*, Parmae, 1855, p. 4.

A proposito del culto diabolico osservato dai musulmani, ad esempio, l'equivoco poteva nascere dallo slittamento nel senso di alcune parole e di alcuni concetti. Quando, prima del sorgere dell'Islam, i *sarraceni* erano solo i beduini che abitavano il deserto, san Gerolamo – che li conosceva bene – rilevava, nella *Vita Hilarionis Heremitae*,[14] ch'essi erano dediti «al culto di Lucifero»: che tra IV e V secolo era ancora, semplicemente, la stella Venere. La diffusione dei culti astrali nell'Arabia è ben nota: la dea Allat s'identificava appunto col pianeta Venere. D'altro canto, fu proprio Gerolamo a proporre l'identificazione dell'astro splendente del mattino, cioè di Lucifero, di cui si parla nel testo del profeta Isaia,[15] con il principe degli angeli ribelli della tradizione apocalittica.[16] Può forse apparire meno strano alla luce di queste considerazioni il fatto che, secondo Niceta di Bisanzio, Muhammad avrebbe imposto ai saraceni l'adorazione d'un idolo le caratteristiche del quale richiamano certo Venere, ma che potrebbero adattarsi a qualunque dea-madre tra le molte conosciute e adorate tra fertile mezzaluna e *Arabia felix* prima della cristianizzazione e il cui culto, sincretisticamente collegato a tradizioni parabibliche, era rimasto tra i nomadi.

Anche riguardo l'aspetto demoniaco o mostruoso dei saraceni e la morte tanto eroica quanto pia dei paladini, non basta rilevarne il carattere cristomimetico o richiamarsi agli esempi dei martiri. Il fatto che l'eroe epico cada in battaglia contro creature dall'aspetto demoniaco ha un significato simbolico molto più profondo, che conferisce alla guerra contro i pagani il carattere dell'ordalia, della psicomachia e al tempo stesso dell'escatologia: siamo nell'àmbito di scontri che prefigurano la finale battaglia tra forze della Luce e orde delle Tenebre, com'è confermato dagli interventi divini o angelici nelle guerre di Spagna, di Sicilia e di Siria. La lotta dell'eroe guerriero contro l'infedele si presentava così come un modello riferibile a una dimensione apocalittica per un verso, profondamente spirituale per un altro: era lo scontro che si doveva sostenere lottando con le *arma Lucis* di cui parlava san Paolo; era la battaglia interiore che ciascun fedele doveva combattere in se stesso contro il male e il peccato e della quale quella esteriore era il simbolo e la proiezione. Nel IV secolo questa *pugna spiritualis* era stata tradotta negli schemi propriamente

[14] Hieronymi *Vita Hilarionis*, 16, 1, ed. A. A. R. Bastiansen, in *Vite dei santi*, a cura di C. Mohrmann, IV, Milano 1975, p. 108; cfr. *Il Demonio e i suoi complici. Dottrine e credenze demonologiche nella tarda antichità*, a cura di S. Pricoco, Soveria Mannelli 1995.

[15] *Isaia*, 4,12.

[16] Hieronymi, *Commentarium in Isaiam*, 14, in *P.L.*, XXIV, col. 161.

epico-allegorici da un poeta cristiano, Prudenzio, che nel suo poema *Psychomachia* aveva appunto descritto in termini che richiamavano l'*Iliade* di Omero, l'*Eneide* di Virgilio e la *Tebaide* di Stazio la lotta tra le virtù cristiane e i vizi pagani. Quest'opera era destinata a divenir fondamentale non solo per la letteratura, ma anche per la scultura e la pittura del medioevo: e a costituire uno dei fondamenti più solidi del prestigio medievale del cavaliere e dello stesso diffuso sentire che animava il movimento crociato.

Al principio del quarto decennio del XII secolo – all'indomani quindi di quel Concilio di Troyes che aveva legittimato la nuova esperienza dell'Ordine templare all'interno della Chiesa – Bernardo di Clairvaux redigeva il breve trattato *De laude novae militiae* appunto indirizzato ai Templari. In esso, dopo una puntuale contrapposizione tra la «nuova cavalleria» templare e la cavalleria mondana che sonava irremissibile condanna del genere di vita cavalleresco, così com'era stato fino ad allora concepito, l'abate cistercense insisteva sulla missione propria ai *novi milites* e, infine, sul carattere spirituale e allegorico dei Luoghi Santi. Giunto allo spinoso problema della legittimità dell'uccidere il nemico in un contesto nel quale gli schemi giuridici dello *iustum bellum* non erano più sufficienti – non si trattava di presentar come legittima una guerra: il problema era come condurre santamente un conflitto –, Bernardo introduceva non senza qualche imbarazzo il tema del «malicidio». La soppressione del nemico diviene necessaria e quindi doverosa nella misura in cui esso è obiettivamente portatore del male e del peccato che non si possono contrastare se non attraverso l'eliminazione di chi se ne fa veicolo. Era una tesi ardua, giustificabile esclusivamente in un contesto di eccezionalità quale quello della difesa della Terrasanta e della fondazione degli Ordini religioso-militari: ma sarebbe stata insostenibile, al di là dei suoi argomenti teologici, se non si fosse fondata sul motivo della *pugna spiritualis*.

Simili o analoghi motivi percorrono l'intera produzione epica specificamente dedicata alle crociate: poche *chansons* redatte tra XII e inizi del XIV secolo, che hanno tuttavia molto influenzato l'intera opinione pubblica europea e alle quali almeno in parte si deve il mito collegato con la figura di Goffredo di Buglione.[17] L'ispirazione storica di questo ciclo appare esigua e discontinua: esso va tuttavia letto in rapporto alla propaganda crociata dei tempi nei quali ciascuna *chanson* ad esso afferente è stata composta. Espressione di propaganda – ma, sia pur raramente, anche di entusiasmo, di disillusione,

[17] Cfr. *Les épopées de la croisade*, éd. K. H. Bender, Stuttgart 1977.

di disappunto personali – sono altresì le molte canzoni liriche di crociata nate fra XII e XIII secolo in Francia, in Spagna, in Germania, in Italia e più raramente anche altrove[18] per accompagnare la diffusione dei temi crociati che Innocenzo III aveva regolato con grande energia e che furono ripresi e rinnovati, a partire dal Duecento, dai predicatori soprattutto francescani e domenicani. La sorveglianza inquisitoriale, la pressione fiscale e la predicazione popolare furono le armi attraverso le quali a partire dal Duecento il papato si servì della crociata per affermare il suo primato anche sul piano temporale, indirizzare le scelte politiche dei governi, condizionare la pubblica opinione e controllare intensità ed efficacia delle tendenze ereticali.

Sul piano della produzione testuale, questo complesso *iter* non si limitò alla letteratura o alla trattatistica. Esso toccò in parte anche la cronistica – come si vede nelle cronache crociate – e la stessa agiografia, con esiti talora molto interessanti. Limitiamoci a un caso-limite, che potremmo forse definire – non senza una forzatura della quale siamo perfettamente consapevoli – un'«agiografia laica», redatta naturalmente da un autore ecclesiastico, ma destinata a celebrare il martirio d'un cavaliere che non apparteneva a nessuna *nova militia* di quelle delineate ed elogiate da Bernardo di Clairvaux. Un cavaliere d'una cavalleria fin troppo mondana, sulla santità del quale non ci si poteva certo fare illusioni.

Alludiamo a Rinaldo di Châtillon, un avventuriero che, giunto in Terrasanta al seguito di Luigi VII di Francia, era fortunosamente riuscito a divenire principe d'Antiochia e di Transgiordania; feroce e intrigante, egli aveva costituito un continuo fattore di destabilizzazione nelle relazioni tra cristiani e musulmani; senza dubbio audace e coraggioso – era arrivato a programmare un assalto navale alle coste d'Arabia per giunger a saccheggiare la stessa Mecca –, aveva tuttavia più volte mancato alla parola data e si era reso responsabile di tali e tante infamie (come l'assalto a inermi carovane di pellegrini musulmani) che il Saladino aveva giurato di ucciderlo con le sue mani. Rinaldo venne difatti catturato nella battaglia di Hattin: e il sultano tenne fede al suo atroce giuramento.[19] Nel clima rovente della predicazione della terza crociata, reso drammatico dalla notizia della perdita di Gerusalemme, il teologo Pietro di Blois, cancelliere dell'arcivescovo di Canterbury, dedicò a Rinaldo un vero componimento martirologico,

[18] Cfr. *Canzoni di crociata*, a cura di S. Guida, Parma 1992.
[19] Cfr. la bella biografia di G. Schlumberger, *Renaud de Châtillon*, Paris 1898.

una *Passio*, che senza dubbio si giustifica anzitutto come *excitatorium* della crociata ma che, nondimeno, appare quasi come una proposta di canonizzazione d'un uomo del quale erano viceversa noti e facilmente comprovabili vizi e difetti.[20] Una leggerezza del cancelliere Pietro? Un cedimento alle esigenze propagandistiche della crociata? Probabilmente qualcosa di diverso. Rinaldo di Châtillon era stato uno dei più fieri sostenitori di Guido di Lusignano, re di Gerusalemme contestato da una parte dei suoi baroni ma favorito invece, durante la terza crociata, dal sire stesso di Pietro di Blois, il re d'Inghilterra Riccardo Cuor di Leone. La propaganda, quindi, c'entrava: ma non tanto quella per la crociata, quanto piuttosto quella in appoggio agli interessi politici del sovrano inglese in Terrasanta.

È solo un esempio dei molti retroscena della santa impresa e delle sue strumentalizzazioni. Quest'uso della crociata avrebbe comportato un contraccolpo polemico di notevole portata, appoggiato anche e soprattutto alle istanze antipontificie che nel Duecento e nei secoli successivi appunto si precisarono. Di questo tema – molto studiato per motivi che esulano dai fini di queste pagine – ci preme qui sottolineare un risultato specifico: quello cioè della stanchezza e della delusione della crociata come una delle ragioni e delle cause, quanto meno indirette, dell'affermarsi d'un diverso sentire nei confronti dell'Islam.

Il movimento crociato diretto verso la Terrasanta era fallito e Gerusalemme perduta *peccatis nostris exigentibus*: per colpa dell'indegnità del mondo cristiano che il Signore aveva voluto in tal modo mettere alla prova, ammonire, punire. L'aveva già detto Bernardo di Clairvaux. La ricerca delle responsabilità rischiava di coinvolgere l'intero *corpus christianorum*, dal papa e dai sovrani sino ai *pauperes*. Molte voci s'erano levate, durante il XIII secolo, a denunziare lo scandalo della *crux contra christianos*: e il fatto che i cavilli dei canonisti consentissero e legittimassero questo scandalo ne aggravava la portata. Anche Dante, e dopo di lui il Petrarca, si sarebbero indignati contro le guerre che desolavano al suo interno la Cristianità mentre il Sepolcro del Cristo restava in mano dei saraceni. Già questo costituiva motivo per un amaro paradosso: com'era possibile che la perfetta legge del Cristo fosse sostenuta da fedeli tanto indegni, mentre al contrario la corrotta legge di Maometto generava fedeli che sovente si rivelavano pii, generosi, coraggiosi, e la devozione dei quali giungeva perfino a commuovere i cristiani?

[20] Petri Blesensis, *Passio Reginaldi principis olim Antiocheni*, in *P.L.*, CCVII, coll. 957-76.

La polemica e la satira politica avevano già dato luogo a qualche insinuazione blasfema, puntualmente riferita in pieno Duecento dal Maestro generale domenicano Umberto di Romans nel suo manuale *De praedicatione sanctae Crucis*: perché, se Dio voleva la crociata, ne permetteva poi lo smacco? Che bisogno c'era di santificarsi partendo per la crociata e affrontando tanti pericoli tanto materiali quanto spirituali quando v'erano tanti altri mezzi più comodi e sicuri per salvarsi l'anima? E, infine, come si poteva esser sicuri che il Cristo fosse più potente di Maometto, dal momento che i fatti parevano provare il contrario? Erano alcuni degli argomenti proposti anche dal poeta Rutebeuf in uno scritto acido e penetrante, la *Disputizons du croisié et du descroizié*, dove si confrontavano le ragioni d'uno dei tanti convinti dalla propaganda dei preti a partir per la crociata con quelle di un altro che, rischiando i fulmini della scomunica, aveva deciso di disattendere il voto formulato.[21] Nelle critiche alla crociata potevano convergere differenti atteggiamenti e componenti molto varie: segrete o dissimulate propensioni per l'eresia, ragionevoli perplessità di mercanti danneggiati dalle questioni del blocco economico o dal divieto canonico di esportar certe merci, tensione mistica analoga a quella che conduceva a svalutare i pellegrinaggi o addirittura a dichiararli inutili se non dannosi, tentazioni «marginali» per una critica libera e anticonformista del tipo che ogni tanto qualcuno si meraviglia di scoprire in molti aspetti della vita e del pensiero medievale mentre essa, almeno fino al XIII secolo inoltrato, era tutt'altro che confinata nelle sacche degli ambienti ereticali.[22]

Insieme a molte altre componenti, in questo mutar d'atteggiamenti e di disposizioni d'animo sarà opportuno dare spazio anche alle più frequenti occasioni d'incontro tra cristiani e musulmani – la guerra certo, ma anche il commercio e i viaggi a scopo diplomatico – e quindi alla verifica che molte voci sparse sul conto dei musulmani erano menzognere nonché all'insorgere di forme di simpatia le occasioni per le quali potevano esser molteplici. Già nelle *chansons*, del resto, si era insistito spesso sul coraggio e talora sulla lealtà dei musulmani, contrapposti magari alla pavidità e alla malafede dei cristiani. L'anonimo cavaliere normanno al seguito di Boemondo d'Altavilla durante la prima crociata, autore dei *Gesta Francorum*, parte dalla constatazione del valore militare dei turchi per passar a riferir

[21] Cfr. E. Siberry, *Critizism of crusading 1095-1274*, Oxford 1985; T. Maier, *Preaching the crusades*, Cambridge 1994.

[22] Cfr. R. Nelli, *Scrittori anticonformisti del medioevo provenzale. Eretici e politici*, tr. it., Roma 1996; atteggiamenti del genere erano comuni anche fuori dall'area occitanica.

la leggenda secondo la quale turchi e franchi sarebbero entrambi discendenti dei troiani e quindi naturali nemici dei vili e sleali greci: è il primo avvio di un *topos* letterario alla luce del quale si giustificherà più tardi l'antipatia per l'impero bizantino e che tornerà prepotente fra medioevo ed età moderna. Se i turchi si convertissero – conclude l'anonimo – nessun popolo sarebbe loro superiore.[23]

In un componimento latino d'ambiente monastico bavarese databile agli anni Cinquanta-Sessanta del XII secolo e destinato a celebrare le aspirazioni dell'imperatore Federico I in quanto sovrano espressione di regalità sacra, il *Ludus de Antichristo*, il personaggio del *Rex Babilonis* – nel quale è agevole scorgere la tipizzazione d'un supremo reggitore musulmano – è naturalmente pagano e idolatra: pure, è presentato in un alone non privo di magnanimità e solo la forza delle armi lo induce a piegarsi all'Anticristo, che ha invece ingannato la Cristianità intera.[24] Alcuni decenni più tardi, ai primi del Duecento, nel *Parzival* di Wolfram von Eschenbach la figura del «pagano» Feirefiz è avvolta in un alone di affascinante magia – tanto che si è parlato, al riguardo, di una delle prime manifestazioni di vero e proprio "orientalismo" nella nostra cultura medievale – e circondata al tempo stesso da una forte luce positiva: se ne ammirano la bellezza, il coraggio, la magnanimità. Più o meno negli stessi anni un grande poeta piccardo, Jean Bodel, componeva – molto probabilmente per venir recitato nella sua Arras la «notte di san Nicola», tra il 5 e il 6 dicembre – il *Jeu de saint Nicholas*, straordinario compendio di tutti i pregiudizi e di tutti i fermenti del tempo. Vi sono le effigi del *cornu Mahomet* – così chiamato in quanto la sua immagine, al pari di quelle del demonio, è provvista di corna – e del dio Tervagante; vi sono crociati «vagabondi, scapestrati, dissoluti», che al momento opportuno sanno però morire come martiri; v'è la magia degli infedeli contrapposta al miracolo cristiano; e vi sono infine gli emiri «di Conia», «d'Orcania», «d'Oliferne», «dell'Albero Secco», dove i riferimenti storico-geografici alla prima crociata si fondono con fantasie folkloriche e parascritturali e con la geografia fantastica desunta da una tradizione che faceva capo ai romanzi del ciclo di Alessandro

[23] *Histoire anonyme*, cit., III, 9, pp. 50-53. Quello dei turchi quanto meno «compatrioti» dei troiani (perché figli d'uno stesso suolo) è un tema ripreso anche ai primi del Novecento dalla propaganda nazionalista «laica» turca: Mustafà Kemal, eroico difensore di Gallipoli durante la Prima guerra mondiale, sosteneva di essersi sentito, in tale circostanza, il successore di Priamo e come lui il custode della libertà della terra patria.

[24] Cfr. F. Cardini, *Il* ludus de Antichristo *e la teologia imperiale di Federico I*, in Idem, *Dal medioevo alla medievistica*, Genova 1989, pp. 151-63.

Magno,[25] e che mischiano crudeltà e generosità, follia e saggezza.[26] Alla fine, re ed emiri si convertono grazie alla virtù di san Nicola: tutti meno l'altero emiro dell'Albero Secco, che rifiuta di divenire un rinnegato, rampogna fieramente i colleghi e restituisce con disprezzo al re i suoi feudi sfidandolo in quanto fellone. Si piegherà alla fine, ma controvoglia: in fondo, è il più simpatico.

Non insisteremo su quello strano testo francosettentrionale – datable, con molte incertezze, al XII secolo – che è il *Voyage de Charlemagne*, non solo per la complessa problematica filologica che gli è propria e lo rende difficile da usarsi, ma soprattutto perché l'imperatore, pur presentato come pellegrino a Gerusalemme e a Costantinopoli, non ha là alcun contatto con gli infedeli.[27] Vi sono però testi che – anche influenzati se non altro dalla coeva letteratura su Alessandro Magno e sulle meraviglie dell'India – cominciarono per tempo anche a fantasticare sull'Islam. Il clima magico e astrologico nel quale Wolfram von Eschenbach immette il suo eroe pagano Feirefiz è il riflesso, in ambienti laici e di media cultura, del coevo imporsi a più alti livelli della filosofia e delle scienze veicolate attraverso l'arabo: quelle che, appunto nei secoli XII-XIII, mutarono il volto del sapere occidentale. A livello di letteratura tanto orale quanto scritta e di cultura laicale, la speculazione scientifica e le relative notizie si traducevano in notizie segnate da un forte carattere magico: in termini di «meraviglioso». Nella canzone provenzale *Daurel e Beton*, composta a cavallo fra i due secoli, un giovane principe esule a causa del vile tradimento di un falso amico del padre è ospitato per dodici anni a Babilonia dove trova presso i pagani quella cortesia che invano aveva cercato in patria.[28] Le crociate avevano avuto, fra i molti loro risultati, quello di portare in Europa la conoscenza del romanzo orientale – bizantino, ma anche georgiano, armeno e arabo-persiano – erede di quello ellenistico e caratterizzato quindi dalle lunghe erranze e dalle favolose avventure: e, se questi caratteri erano spesso entrati in contatto con temi formalmente o esteriormente analoghi desunti dal folklore celtico e avevano prodotto la tipica *féerie* arturiana, in altri casi si era conservato o cercato di ricreare un colore «orientale» che immetteva l'Islam nel clima delle meraviglie indiane, avviando il processo estetico-tematico che

[25] L'Albero Secco parrebbe corrispondere a una località del Krorassan: in questo termine confluiscono altresì, con qualche confusione, le leggende degli Alberi del Sole e della Luna legate al ciclo di Alessandro Magno. Cfr. P. Pelliot, *Notes on Marco Polo*, II, Paris 1963, pp. 627-36.

[26] Cfr. *Il miracolo di san Nicola*, a cura di M. Infurna, Parma 1987.

[27] Cfr. *Le voyage de Charlemagne à Jérusalem et à Costantinople*, éd. P. Aebischer, Paris-Genève 1965; *Il viaggio di Carlomagno in Oriente*, a cura di M. Bonafin, Parma 1987.

[28] Cfr. *Daurel* e *Beton*, a cura di C. Lee, Parma 1991.

avrebbe condotto all'orientalismo. La letteratura di viaggio fiorita sulla scia degli itinerari dei missionari e dei mercanti due-trecenteschi nell'Asia profonda – finché il frammentarsi dell'impero mongolo non rese tale via impraticabile – fornì a quell'immaginario nuove sollecitazioni, come si riscontra nella descrizione delle peripezie orientali narrata nel *Filocolo* di Giovanni Boccaccio.[29]

Ma a questo punto n'era passata parecchia d'acqua nei fiumi del mondo: anche nel Tago, nel Nilo e nel Giordano. Nel pieno medioevo Cristianità e Islam si affrontavano, ma anche si conoscevano. L'Islam non era più la nebulosa incognita dalla quale emergevano barbari razziatori. Si era ormai dinanzi a un mondo che attraeva, che poneva problemi, che spesso era usato come specchio nel quale la Cristianità rifletteva i suoi mali e i suoi peccati. Abbiamo qui sinteticamente richiamato dati che per esser correttamente valutati vanno distesi nel lungo periodo; e, per esigenze di disposizione della materia da trattare, ci siamo limitati a prender in considerazione alcuni fatti di cultura anche «popolare» e «diffusa». Ma essa non era enucleabile da forme di sapere e di conoscenza d'altro tipo. La propaganda dei predicatori «popolari» degli Ordini mendicanti, ad esempio, manipolava e riproponeva temi ch'erano propri dell'indagine inquisitoriale, della teoria e della pratica missionarie e della riflessione apologetico-controversistica. Il generale atteggiamento della società cristiana "latina" (cioè euro-occidentale) nei confronti dell'Islam tra XI e XIII secolo mutò perché mutarono non solo molte condizioni strutturali dell'incontro fra le due civiltà, ma anche il quadro di riferimento intellettuale di fondo. Né si può astrarre da alcuni grandi mediatori: da Francesco d'Assisi e dalla tradizione francescana fino a Federico II di Svevia, ad Alfonso X di Castiglia, a Raimondo Lullo.

Abbiamo quindi proceduto un bel pezzo avanti, con la nostra esposizione dei fatti e di alcuni aspetti della «cultura diffusa» del tempo. È il momento di fare – come nei romanzi dell'Ottocento – un passo indietro e di interrogarci su altre cose nel frattempo avvenute. Vedremo dunque a quali elementi propriamente culturali – assieme a quelli economici e politici – si debba questo mutamento profondo.

[29] Cfr. *La lettera del Prete Gianni*, a cura di G. Zaganelli, Parma 1980; *Le meraviglie dell'India*, a cura di G. Tardiola, Roma 1991; I. Baltrušaitis, *Il medioevo fantastico*, tr. it., Milano 1972; C. Frugoni, *La fortuna di Alessandro Magno dall'antichità al medioevo*, Firenze 1978; J. Le Goff, *Il meraviglioso e il quotidiano nell'Occidente medievale*, a cura di F. Maiello, Roma-Bari 1983; *De l'etranger à l'etrange, ou la conjointure de la merveille*, Aix-en-Provence 1988; G. Tardiola, *Atlante fantastico del medioevo*, Anzio 1990; F. Dubost, *Aspects fantastiques de la littérature médiévale*, voll. 2, Paris 1991; J. Le Goff, *L'immaginario medievale*, tr. it., n. ed., Milano 1993; A. Pioletti, *La fatica d'amore. Sulla ricezione del «Floire et Blanchefleur»*, Soveria Mannelli 1992; G. Zaganelli, *L'Oriente incognito medievale. Enciclopedie, Romanzi di Alessandro, Teratologie*, ivi, 1997.

Resta da chiedersi se quest'interesse ormai maturo – anche se spesso ingenuo e confuso – da parte degli europei occidentali per i musulmani fosse ricambiato. Bisogna rispondere di no: e aggiungere forse che si stava già verificando quella specie di rovesciamento d'informazioni e di conoscenze che da un Alto Medioevo in cui i musulmani (almeno quelli dell'area mediterranea) sapevano molto dei cristiani mentre il reciproco era quasi inesistente avrebbe condotto a un'età moderna nella quale – almeno fino alla maturità del movimento coloniale ottocentesco e quindi alla rivoluzione dei meccanismi dell'informazione propria di questo secolo – gli europei conoscevano molte cose sul mondo islamico (anche se non con la stessa intensità per tutte le contrade del *dar al-Islam*) mentre questo, al contrario – con alcune eccezioni a livello di governi o di *élite* – ignorava quelli. Ciò sarebbe accaduto almeno a partire dal Settecento per l'inizio della crisi dell'impero ottomano: ma, quanto al mondo arabo, era già successo da molto prima. Ne fu responsabile la decadenza di quel mondo, accompagnata però da almeno altri due fattori: primo, i musulmani erano – e quanto meno nei primi secoli avevano in ciò ragione – convinti di saper molto sui cristiani (vero è che ciò non era troppo valido per la Cristianità occidentale: che però si presentava barbara e dunque meno interessante); secondo, esiste un atteggiamento culturale che si potrebbe almeno fino ad oggi (ma gli effetti della globalizzazione lo stanno cambiando) considerare strutturale nell'Islam e che è caratterizzato da un disinteresse di fondo per le culture diverse dalla propria e che esso considerava inferiori.[30] Se nell'età moderna e contemporanea le differenti società islamiche hanno saputo elaborare – ma non sempre: al contrario... – dei correttivi rispetto a esso, nel mondo medievale lo troviamo forte perfino là dove il rintracciarlo potrebbe sembrar contraddittorio, cioè fra i viaggiatori. Alla luce di ciò si comprende bene come, ad esempio, i musulmani si siano senza dubbio resi conto delle differenti spedizioni crociate e ne abbiano magari ora stigmatizzato la ferocia, ora cercato invece di comprendere i motivi (quanto meno quelli contingenti e immediati), ma non abbiano mai dato segno di rendersi conto del fatto che alle spalle di esse esistesse un'elaborazione concettuale e giuridica:[31] al punto che esse sono state sempre definite, in arabo, «guerre dei franchi», e solo di re-

[30] Cfr. M. Kilani, *Antropologia*, Bari s.d., pp. 185-200. Bernard Lewis ha dimostrato in molti importanti studi che la delusione e la frustrazione provocate dal forzato abbandono di queste certezze e la constatazione della superiorità almeno politica e tecnologica dell'«Occidente» è uno dei fattori di fondo dell'attuale crisi del mondo islamico.

[31] Cfr. E. Sivan, *L'Islam et la croisade*, Paris 1968; B. Scarcia Amoretti, *Tolleranza e guerra santa nell'Islam*, Firenze 1974; A. Maalouf, *Le crociate viste dagli arabi*, tr. it., Torino 1989.

cente – a contatto con la storiografia occidentale – si è cominciato a parlare di «guerre della croce». Oggi s'insiste molto sulla memoria delle crociate in tutto il mondo arabo (e non solo della parte musulmana di esso, che comunque è la prevalente) e anzi in tutto l'Islam, come un elemento fondamentale nel costruirsi di un secolare rancore nei confronti di quella catena di soprusi e di violenze della quale l'Occidente si è reso responsabile. Ma, a parte la difficoltà effettiva di paragonare le crociate con le campagne colonialistiche moderne, resta il fatto che mancano tracce della continuità di tale memoria: se nella cultura dei musulmani e degli ebrei cacciati dalla Spagna fra Quattro e Cinquecento il ricordo, il rimpianto e la nostalgia di al-Andalus e di Sefarad si sono tramandati, vivi e struggenti, di generazione in generazione, niente del genere è avvenuto per le spedizioni crociate e le reazioni ad esse. È solo dall'Ottocento, attraverso la conoscenza storica così come veniva loro proposta dagli occidentali (e che esso accoglieva a livello di *élites* perché i figli di certe grandi famiglie venivano a studiare in Europa, a livelli più modesti a causa dell'insegnamento nella scuola coloniale), che il mondo islamico si è riappropriato della conoscenza delle crociate e l'ha trasformata in componente del processo di costruzione di un'identità non più esclusivamente religiosa, bensì anche patriottico-culturale, nei confronti dell'Occidente. È stato ad esempio il nazionalismo panarabo a fare del Saladino l'eroe della lotta contro Israele o addirittura contro tutto l'Occidente: una rivendicazione all'inizio soltanto «nazionale», come si vede nel nasserismo e nel movimento *baath* di Siria e d'Iraq; e solo più di recente riletta anche, da qualcuno, in termini religiosi. Le crociate appartengono non già alla memoria storica dell'Islam, ma all'uso della storia di una parte della sua classe politica, dei suoi intellettuali e ora anche di alcuni fra i suoi giuristi-teologi e fra gli agitatori "fondamentalisti".

Se d'altro canto è all'interno della società islamica che vanno ricercati i responsabili di quest'abuso, è invece nel mondo laicistico occidentale che si debbono individuare i fautori d'un'equivalenza sostanziale tra crociata e *jihad* e di una loro sbrigativa equiparazione con il concetto alquanto sfuggente di «guerra santa». Il pregiudizio ha molte facce, ed è sempre in agguato.

Le immagini si andavano addensando attorno ad alcuni stereotipi: e non tutti né del tutto negativi.

In principio, c'era stata la necessità. Dinanzi all'urgere degli assalti corsari per mare e dei *raids* per terra, la Cristianità occidentale non ebbe il tempo per organizzare un'adeguata risposta alla domanda relativa a chi fossero gli «agareni». Leggende e canti epici si crearono presto e vennero forse a riempire, se non un totale vuoto,

quanto meno un quadro incerto e lacunoso. Intanto, nelle cancellerie pontificie e regie non meno che negli *scriptoria* monastici si cercavano informazioni: ed esse giungevano anche agli scali marittimi e nei mercati che scandivano le vie di pellegrinaggio.

Per i laici chiamati a fronteggiare il nuovo pericolo, la risposta contenuta nel termine «pagani» poteva bastare. Esso recava con sé la memoria lontana dei primi persecutori della Chiesa e il riferimento pauroso agli altri incursori dei secoli VIII-X: i sassoni, gli àvari, i normanni, gli ungari. Un paradosso ulteriore in questa storia, ch'è tessuta in gran parte di paradossi, è che ai dotti ecclesiastici l'Islam non solo non si presentò come un culto idolatra, ma neppure come una religione differente da quella cristiana. La ragione di ciò sta forse nel fatto che i musulmani assalirono l'Europa provenienti dall'Africa, o dall'Egitto, o dalla penisola iberica, terre famose tutte come culla di eretici; e certamente nel fatto che le prime notizie sicure all'Occidente giunsero da Bisanzio. E non parlavano tanto dell'Islam in sé quanto del suo Profeta e fondatore.

La fonte primaria per la figura di Muhammad sembra essere stata la *Vita dell'Inviato* (*Siraât ar-rasul*) di Ibn Ishaq, del VII secolo, passata quasi immediatamente nella *Chronographia* di Teofane il Confessore, che visse tra VIII e IX secolo e compose il suo testo forse al principio del secondo decennio di esso. Fu Anastasio il Bibliotecario, nella seconda metà di quel medesimo secolo, a tradurre e fondere nella sua *Chronographia tripertita* il materiale di Teofane, che rimbalzò poi lungo una schiera di autori arricchendosi di particolari leggendari. Solido ancorché frainteso e distorto rimase il nucleo della *Vita* originaria, dalla quale risultavano i contatti del Profeta con ambienti cristiani siriaci, sintetizzati nella figura del monaco Bahirâ – probabilmente nestoriano – che aveva predetto un futuro di gloria all'allora giovanissimo cammelliere. Ma la nota ereticale divenne così prevalente da trasformare l'incontro fra Muhammad e il monaco in una sorta di conciliabolo contro l'ortodossia. In Occidente si giunse quindi presto al «romanzo» pseudobiografico: e non stupisce che a narrarlo sia stato proprio un grande scrittore nevrotico quale Guiberto abate di Nogent, cronista della prima crociata (agli eventi della quale non aveva partecipato) e autobiografo. Nella sua cronaca crociata dal titolo, destinato a divenir fatidico, *Gesta Dei per Francos*, l'abate c'informa che un malvagio ed eretico monaco, irato per non esser riuscito a conseguir la cattedra patriarcale di Alessandria, avrebbe allevato nelle sue turpi dottrine uno scellerato discepolo, Muhammad appunto, al fine di vendicarsi dello smacco.[32] Ildeberto di

[32] Per una valutazione di questo passo guibertiano in un più ampio àmbito, cfr. B. Guenée, *Histoire et culture historique dans l'Occident médiéval*, Paris 1980, pp. 129, 141, *passim*.

Tours, coevo di Guiberto, trasformò addirittura il monaco eretico in un mago e il suo allievo Mamuzio o Maometto in un esecutore di plateali trucchi per ingannar la gente che sarebbe finito turpemente divorato dai porci: dopo di che il suo maestro avrebbe inscenato un miserabile prodigio facendo levitare la sua bara di metallo grazie a un sistema di magneti.[33]

Il nucleo di questa calunniosa dicerìa rimase intatto per secoli, anzi fu accettato anche da autori di notevole preparazione ch'erano perfino in un modo o nell'altro abbastanza ben disposti nei confronti dell'Islam. Colpisce ad esempio il comportamento del dotto abate di Cluny Pietro il Venerabile, al quale pure tanto debbono tutti gli islamisti del mondo, e non soltanto loro. Egli non aveva dubbio alcuno che il diavolo, dopo aver ispirato Ario, avesse fatto altrettanto con Maometto in attesa di completare la sua nefasta opera con l'Anticristo. Seguendo Agostino, per il quale è eretico chi crea o accetta dottrine nuove o false per qualche interesse personale, segnatamente per libidine di regnare o per vanagloria, Pietro si comportava come si era usi fare – e lo si sarebbe rimasti a lungo – dinanzi alle eresie «nuove»: cercava cioè di farle rientrare più o meno forzatamente negli schemi di quelle precedenti, già conosciute e confutate dai Padri. Ecco pertanto il turpe Maometto respingere la Trinità come i sabelliani, rifiutare la divinità di Gesù al pari dei nestoriani, confutare la realtà della Sua morte non diversamente dai manichei e via discorrendo. Questo tipo di equivalenza consentiva d'altronde di trattar l'Islam alla stregua delle altre eresie cristiane, il che poteva aver conseguenze canonistiche importanti: e in un certo senso le ebbe, dal momento che la tesi dell'equivalenza dei voti di crociata si sviluppò appunto anche su questo tipo di presupposti. I saraceni, seguaci di un eretico, non erano pertanto *pagani* come li definivano le fonti epiche, bensì semmai *infideles*, traditori della fede. Tuttavia in una sua opera, la *Summula brevis*, Pietro tentava un'altra via che lo conduceva addirittura a qualificar Maometto come *monstrum*, sulla scorta di un modulo oraziano: testa d'uomo, collo di cavallo, corpo d'uccello. Questo spunto sarebbe stato addirittura folklorizzato: un pellegrino francescano a Gerusalemme di metà Trecento, Niccolò da Poggibonsi, segnala che nell'Adriatico i marinai chiamavano «Macone» la tromba d'aria (ma è probabile che tale nome derivi non da una storpiatura

[33] Sulla leggenda cfr. A. D'Ancona, *La leggenda di Maometto in Occidente*, n. ed. a cura di A. Borruso, Roma 1994; cfr. anche A. Mancini, *Per lo studio della leggenda di Maometto in Occidente*, in *Rendiconti della R. Accademia dei Lincei*, Classe di scienze morali, storiche e filologiche, s. VI, vol. X, Roma 1934, pp. 325-49.

di quello del Profeta, bensì dalla favolosa terra di *Magonia* da cui, secondo un testo del IX secolo, il *De grandine et tronituis* di Agobardo di Lione, provenivano i maghi tempestarii).

Una volta avviato il processo di demonizzazione, le origini cristiano-ereticali del turpe pseudoprofeta potevano esser dimenticate. In un testo martirologico, la *Passio* di san Placido ucciso dai saraceni che avevano invaso la Sicilia, i carnefici del santo sono adoratori di Lucifero: e abbiamo visto che questa indicazione, prima di giungere alla chiara accusa di demonolatria, partiva da una considerazione relativa a un culto astrale per il pianeta Venere e pertanto da osservazioni sul *topos* della lussuria dei musulmani[34] ma anche su un «Moloch», nome della divinità citata anche nella Bibbia (dov'è sinonimo d'apostasia del popolo d'Israele e di sacrificio umano) che tuttavia, si specifica in quel caso, era stato un tempo falso profeta. Gioacchino da Fiore, che vedeva difatti in Muhammad una prefigura dell'Anticristo, si affrettò a spiegarlo anche a Riccardo Cuor di Leone quando questi, di passaggio per la terza crociata, andò nel 1191 a rendergli omaggio a Messina. Secondo il cronista Ruggero di Hoveden, testimone dell'incontro, l'abate illustrò al re il contenuto dei capitoli 12 e 17 dell'*Apocalisse* in un modo che rammenta la *figura* XII del suo *Liber figurarum*:[35] le sette teste del drago apocalittico sarebbero i sette grandi persecutori della Chiesa, cinque dei quali (Erode, Nerone, Costanzo, Maometto, il re africano Melsemoth) sono già venuti mentre il sesto – il Saladino – è presente e il settimo è già nato all'interno dell'impero romano. Sia Maometto, sia il Saladino, si trovano tra i persecutori che precedono l'Anticristo e ne sono prefigurazioni anche nell'*Expositio in Apocalypsim*.[36] Dal canto suo Innocenzo III, nell'appello alla crociata del 1213, identificava il Profeta dell'Islam nella Bestia nell'Apocalisse, il Figlio della Perdizione il regno del quale sarebbe durato 666 anni la maggior parte dei quali era però già passata.[37] Riferimenti al rapporto tra Anticristo e Islam si trovano in molti altri testi profetico-apocalittici del Duecento, quali la *Profezia*

[34] Sul *topos* del musulmano lussurioso, G. Vercellin, *Harem e lussuria nel pregiudizio occidentale verso gli arabi*, «Islàm», VIII 3, lug.-sett. 1989, pp. 177-93.

[35] Cfr. M. E. Reeves, *The «Liber Figurarum» of Joachim of Fiore*, «Medieval and Renaissance studies», II 1950, pp. 57-81. Questo tema è da noi ripreso qui, *infra*, cap. IV, note 6-11, in altro contesto.

[36] Cfr. D. Bigalli, *I tartari e l'Apocalisse*, Firenze 1971, p. 187; B. Toepfer, *Il regno futuro della libertà*, tr. it., Genova 1992, p. 101; B. McGinn, *L'abate calabrese*, tr. it., Genova 1990, pp. 164-65.

[37] Cfr. *De negotio Terrae Sanctae*, in *P.L.*, CCXVI, coll. 817-22; Innocenti PP III *Registrum*, 4725, cit. in P. Alphandéry, *Mahomet-Antichrist dans le Moyen Age latin*, in *Mélanges Hartwig Derenbourg*, Paris 1909, pp. 263-65.

dei figli di Agap o *Liber Clementis* – un testo d'origine araba, ma diffuso nella sua versione latina in connessione con la crociata del 1217-21 – o la *Profezia dei cedri del Libano*, composta nel 1239 in relazione con i primissimi tempi dell'invasione mongola nell'Europa orientale, ma riciclata nel 1290 per adattarsi alla caduta della piazzaforte crociata di Tripoli di Siria.[38]

Ruggero Bacone, nel suo *Opus maius* composto verso il 1266-1267, metteva insieme profezie e calcoli astrologici ispirati ad Albumasar per dedurne che la fine dell'Islam era prossima e che la conquista di Baghdad da parte dei mongoli nel 1258 ne era stata un segno. Frate Ruggero assegnava come durata alla *Lex Machometi* 693 anni, un numero prossimo all'apocalittico 666. Secondo lui, quella islamica era la *Lex Veneris*, retta quindi da tale pianeta: il che spiegava la licenziosità del Profeta, che egli aveva imposto quale norma a tutti i saraceni. Ma alla *Lex Veneris* sarebbe seguita la *Lex Lunae*, quella dell'Anticristo il pianeta del quale era appunto la luna: il *luminar* alternativo al sole ch'è figura del *Sol Iustitiae*, il Cristo, e ch'era considerato dunque il pianeta dell'instabilità, della follìa, della corruzione, della necromanzia, della menzogna.[39]

Ma le varianti della paura non erano finite. Dal Duecento si presentava con insistenza anche la versione del Maometto-apostata. Egli stesso sarebbe stato un ecclesiastico – da qualcuno identificato con il diacono Nicolò degli *Atti degli Apostoli* – o addirittura un nobile, cardinale diacono della Chiesa romana, divenuto apostata e scismatico per non esser riuscito ad ascendere al soglio pontificio. Quelli ch'erano stati gli elementi pseudobiografici del suo maestro cristiano eretico nei primi componimenti passavano ora direttamente a lui: e questa versione del Maometto scismatico, accettata anche da Dante, avrebbe avuto in seguito larga popolarità. Alla fine del Duecento, il domenicano vescovo di Genova Iacopo da Varagine, gran sistematore delle leggende agiografiche, espose le varie ipotesi sul Profeta nel capitolo 178 della sua *Legenda Aurea* senza neppur tentarne una composizione.

La presentazione iniqua e calunniosa del Profeta dell'Islam doveva reggere a lungo in Occidente: anzi, sembra proprio che, pur mutando di segno – all'eresiarca lussurioso del medioevo si sarebbe più tardi sostituito il cinico fanatico di voltairiana memoria... –, condanna e incomprensione siano destinate a perpetuarsi nell'immaginario oc-

[38] Cfr. B. McGinn, *L'Anticristo*, tr. it., Milano 1996, pp. 208-9.
[39] Rogerii Baconis *Opus maius*, I, 261-62, cit. in Bigalli, *I tartari*, cit., p. 184.

cidentale. Ma si ha l'impressione che l'inappellabile condanna del Profeta sia stata lungo l'ordine dei secoli lo scotto da pagare per potersi in cambio permettere una valutazione più libera, sovente positiva, dell'Islam e dei musulmani. Sarebbe divenuto anzi un *topos* di polemisti e controversisti il fustigare i cattivi costumi dei cristiani, viziosi seguaci d'una vera fede, contrapponendo loro le virtù dei musulmani, la fede dei quali restava pur profondamente corrotta.

Nella sostanza, però, il Profeta continuava a esser sentito lontano ed estraneo rispetto alla cultura europea. Si pensava correntemente ora che i musulmani lo adorassero come Dio, ora che lo considerassero una specie di quel che per i cristiani era Gesù: insomma si perseverava nell'equivoco a proposito del suo ruolo. Ci sarebbe voluto, per avvicinarsi alla realtà musulmana, un'altra figura catalizzatrice, qualcuno più vicino all'Occidente: magari più ostile e temuto, ma meglio comprensibile. Tra la fine del XII secolo e gli inizi del XIII lo si identificò nel Saladino.

Yusuf ibn Ayyub, il cui *laqab* è Salah ad-Din, «la santità della religione», il sultano curdo che aveva eliminato il califfato sciita del Cairo, ristabilita l'osservanza sunnita in tutto il Vicino Oriente, assoggettato Egitto e Siria e nel 1187 riconquistato all'Islam Gerusalemme, si guadagnò in tutto l'Occidente una straordinaria celebrità. Ciò si deve in parte anche al fatto che in un modo o nell'altro egli sconfisse i più illustri sovrani d'Occidente, come Riccardo Cuor di Leone. Era a quel punto impossibile non creare attorno alla sua figura una fama d'invincibilità quasi sovrumana: il contrario avrebbe equivalso a condannare i capi della terza crociata, ch'egli aveva umiliato, a un'irremissibile mediocrità. Se si voleva salvare il buon nome dei principi crociati si doveva per forza far del Saladino un nemico invincibile.

Ma perché invincibile? La prima risposta fu congrua rispetto alla tradizione secondo la quale l'Islam era una delle pedine del Male sulla terra. La forza del Saladino stava nei poteri demoniaci che lo sostenevano o che egli era capace di evocare e controllare. Era il feroce *inimicus crucis*, tanto valoroso e temibile in battaglia quanto malvagio. Esiste una presunta lettera di sfida che l'imperatore Federico I, partendo nel 1188 per la crociata, gli avrebbe inviato: solo il grande sovrano germanico avrebbe potuto umiliare il tremendo infedele. Ma Federico, scomparso accidentalmente nei gorghi d'un fiume, tra Siria e Cilicia, non giunse a misurarsi col suo antagonista.

Il miglior cronista occidentale delle crociate del XII secolo, Guglielmo arcivescovo di Tiro, aveva già cominciato col presentare il Saladino, *superbus et infidelis tyrannus*, come un arrivista privo di scru-

poli; aveva poi rincarato la dose Pietro di Blois, celebrando Rinaldo di Châtillon come un martire, e con ciò obbligando il Saladino a rivestire, per gli occidentali, i panni del persecutore secondo la tradizione apologetica; una funzione ribadita da Gioacchino da Fiore, che lo aveva allineato con i persecutori Erode e Nerone nella galleria delle prefigure dell'Anticristo. Questi caratteri negativi furono tutti riassunti nel *Carmen de Saladino*, poema redatto tra la presa di Gerusalemme e i primi del Duecento; o nel *Saladin*, componimento romanzesco d'incerta data autore del quale è forse Jean d'Avesnes.

Si andava intanto delineando, però, una diversa tradizione, in origine ispirata al *topos* cavalleresco del nemico tanto valoroso quanto magnanimo e leale: già il romanzo attribuito a Jean d'Avesnes ne recepiva qualche tratto. Attraverso le cronache si potevano raccogliere molti episodi – per la verità abbastanza consueti – di «cortesie di guerra» tra crociati e saraceni. Storie di ostaggi ben trattati, di amicizie strette sul campo di battaglia, di giochi e tornei tra guerrieri dei differenti schieramenti nelle pause della guerra: insomma tutto un bagaglio di consuetudini attestate fin dall'epica antica e presenti anche nella realtà degli usi militari, si può dire fino alla comparsa della «guerra totale» contemporanea (ma, episodicamente, anche al suo stesso interno). Era ad esempio famoso un fatto accaduto nel 1183, quando il Saladino stava assediando la formidabile fortezza crociata di Kerak ad est del Mar Morto (nell'odierna Giordania). Durante l'assedio, si celebrarono nel castello le nozze tra Unfredo IV di Toron e Isabella di Courtenay; in tale occasione, la castellana Stefania di Milly fece inviare al sultano alcuni piatti preparati per il banchetto nuziale. Il Saladino gradì il dono, s'informò di quale fosse la torre del castello nella quale era stata allestita la camera nuziale e dispose che, per tutta la notte successiva, le catapulte non avrebbero dovuto colpirla.

La lista di queste *curialitates* sarebbe lunga: il Saladino si accorge una volta che re Riccardo è rimasto appiedato e gli invia un cavallo fresco; un'altra, sapendo che egli è indisposto, gli fa giungere un carico di neve – la si trasportava abitualmente, dal Monte Hermon, a dorso di cammello – e della frutta. Un poemetto forse dei primi del Duecento, attribuito a Ugo conte di Tiberiade (ma del quale in realtà il nobile crociato è semmai protagonista) narra perfino di come il Saladino fosse fatto cavaliere ricevendo secondo le consuetudini franche quell'*adoubement* che non era ancora un vero e proprio "sacramentale" (lo sarebbe divenuto solo alla fine del Duecento).[40] Questo

[40] *Hue de Tabarie*, ou *Ordene de chevalerie*, ed. by R. T. House, Chicago 1919.

particolare episodio – ripreso dallo stesso Jean d'Avesnes – è parso a molti puro frutto di fantasia: al contrario, i riti e i costumi della cavalleria occidentale erano oggetto d'interesse e d'apprezzamento nel XII secolo sia tra i bizantini sia tra i musulmani, e informazioni circa saraceni «armati cavalieri» non mancano. La pagina dell'addobbamento del Saladino sarebbe poi passata, nel Trecento, in un celebre romanzo tosco-umbro, *L'avventuroso ciciliano* di Bosone da Gubbio.[41] Parecchie tradizioni sul Saladino cortese e magnanimo cavaliere[42] avrebbero circolato per le corti d'Europa e sarebbero divenute occasione di meditazione etico-parenetica: Dante cita il Saladino nel *Convivio* tra i signori liberali e magnanimi; e, nella *Commedia* – dove non esita a condannare all'inferno lo scismatico Maometto –, assegna al sultano un posto d'onore tra gli "spiriti magni", accanto a Cesare, anche se un po' in disparte a significare forse l'eccezionalità del fatto che a un saraceno spettasse un segno di riguardo del genere, riservato semmai ai grandi dell'antichità in qualche modo illuminati dal Cristo venturo. Questa tematica avrebbe raggiunto anche la novellistica: dal *Novellino* ai *Conti di antichi cavalieri* fino al *Decameron*.[43]

Il ruolo del Saladino in Giovanni Boccaccio merita un sia pur breve discorso a parte. Nel *De casibus virorum illustrium* emergono tratti della tradizione antisaladiniana, che però ne *L'amorosa visione* vengono già superati, se non altro attraverso ammirazione per le favolose ricchezze del sultano. Ma è nel *Decameron* che il Boccaccio prende posizione decisa a favore dell'immagine positiva del suo eroe.

La novella «delle tre anella» avrebbe particolarmente impressionato l'Occidente e legato il Saladino all'immagine di una dimensione culturale ed etica che – dopo il Locke e il Voltaire – siamo abituati a definire «tolleranza».[44] Invitato dal sultano – che in un primo

[41] Bosone da Gubbio, *L'avventuroso ciciliano*, a cura di G. F. Nott, Milano 1823, p. 413 sgg.: un passo in cui sono molto forti sia la memoria dell'*Ordene* filtrata magari attraverso autori come il poeta Folgore da san Gimignano, sia la presenza della tradizione della visita di Francesco al sultano.

[42] Cfr. R. S. Loomis, *The Pas Saladin in art and heraldry*, in Idem, *Studies in medieval literature. A memorial collection of essays*, New York 1970; R. F. Cook - L. S. Crist, *Le deuxième cycle de la croisade. Les textes en vers. Saladin*, Genève 1972; D. Quéruel, *Le Vaillant turc et le courtois Saladin: un oriental à la cour de Bourgogne*, «Senefiance», 11 1982, pp. 299-311.

[43] Cfr. G. Paris, *La leggenda di Saladino*, tr. it., Firenze 1896; F. Gabrieli, *Storia e leggenda del Saladino*, in Idem, *Storia e civiltà musulmana*, Napoli 1947, A. Castro, *Présence du sultan Saladin dans les littératures romanes*, «Diogène», 1954, 8 P. H. Hewby, *Saladin in his time*, London 1983; G. Ligato, *Continuità ed eccezioni nella leggenda del Saladino*, «Quaderni medievali», 36 dic. 1993, pp. 6-29.

[44] *Decameron*, I, 3.

tempo vuole metterlo in difficoltà – ad esprimersi su quale delle tre religioni abramitiche sia la migliore, il saggio ebreo Melchisedech risponde narrandogli l'apologo nel quale il padre di tre figli, possedendo una gemma d'inestimabile valore, dispone in punto di morte che siano forgiati tre identici anelli: in uno solo di essi è incastonata la pietra preziosa, mentre gli altri hanno soltanto delle perfette imitazioni. Ma, dal momento che i tre oggetti sono fra loro indistinguibili, ciascuno dei tre fratelli dovrà custodire con cura il suo anello, grato al padre come se fosse certo che la vera gemma sia stata affidata a lui; al tempo stesso dovrà rispettare i legati dei fratelli, in quanto il vero gioiello potrebbe in realtà esser posseduto da uno di loro. Conserviamo con cura la nostra fede e rispettiamo l'altrui, è il commento del saggio: la Verità, infatti, è nota solo al Padre. Il Saladino loda commosso la discrezione dell'ebreo e lo premia riccamente. Questa novella servì com'è noto al Lessing come base d'ispirazione per il suo *Nathan der Weise*, uno dei grandi testi fondanti del concetto occidentale di tolleranza. Il tema ulteriore trattato dal Boccaccio, quello del Saladino-mago, avrebbe gettato un originale ponte fra la tradizione positiva del sultano cortese e generoso e quella negativa dell'*infidelitas* in combutta con i demonî: ma nella novella «di messer Torello» la figura del Saladino è quella dell'ospite affettuoso e del «buon incantatore», un mago tanto valente nella sua arte quanto generosamente disposto a impiegarla per un fine cortese.[45]

Quanto al Saladino generoso e cavalleresco (che naturalmente in qualche romanzo finisce col convertirsi, magari di nascosto e in punto di morte), il romanticismo se n'impadronì facendone una figura fondamentale dell'orientalismo ottocentesco: si pensi a uno dei più avvincenti romanzi di sir Walter Scott, *The Talisman*, dove torna il tema della pietra preziosa associato a quello del principe musulmano la cui prodigiosa scienza confina con la magia. Ma l'Occidente medievale era ancora lontano dai temi della tolleranza: la novella dell'ebreo Melchisedech è percorsa dal sottinteso, spesso affiorante quando si parlava di principi saraceni buoni e generosi, che la fede coranica di tali personaggi non possa perciò stesso non esser vacillante; così, nell'immagine del sultano al-Malik al-Kamil che aveva trattato affabilmente con Francesco d'Assisi, si era insinuato il tema del suo desiderio di conversione frenato dalla paura della reazione dei sudditi musulmani. Lo sviluppo di questo *topos* avrebbe condotto, ne *L'avventuroso ciciliano*, addirittura alla narrazione del battesimo segreto e in punto di morte del sultano.

[45] *Ibidem*, X, 9.

Molte figure di musulmani, a parte alcuni filosofi, entrarono pian piano, a partire dal Duecento, nell'immaginario occidentale: ma, a parte Maometto e il Saladino – cui andrebbe aggiunto forse, in Spagna, Almanzor –, solo un altro riuscì a occupare un ruolo di primo piano. Un ruolo terribile e tuttavia affascinante.

Lo Veglio è chiamato in loro lingua Aloodin. Egli avea fatto fare tra due montagne in una valle lo più bello giardino e 'l più grande del mondo. Quivi avea tutti frutti e li più begli palagi del mondo, tutti dipinti ad oro, a besti' e a uccelli; quivi era condotti: per tale venìa acqua e per tale mèle e per tale vino; quivi era donzelli e donzelle, li più begli del mondo, che meglio sapeano cantare e sonare e ballare. E facea lo Veglio credere a costoro che quello era lo paradiso. E perciò 'l fece, perché Malcometto disse che chi andasse in paradiso, avrebbe di belle femine tante quante volesse, e qui troverebbe fiumi di latte, di vino e di mèle. E perciò 'l fece simile a quello ch'avea detto Malcometto; e li saracini di quella contrada credeano veramente che quello fosse lo paradiso.

E in questo giardino non intrava sennone colui cu' e' volea fare Assesino. A la 'ntrata del giardino ave' uno castello sì forte, che non temea niuno uomo del mondo. Lo Veglio tenea in sua corte tutti giovani di .xij. anni, li quali li paressero da diventare prodi uomini. Quando lo Veglio ne facea mettere nel giardino a .iiij., a .x., a .xx., egli li facea dare oppio a bere, e quegli dormìa bene .iij. dì; a faceali portare nel giardino a là entro gli facea isvegliare.[46]

Il racconto – si sarebbe tentati di definirlo una fiaba – continua: quando il «Veglio» vuol far uccidere un suo avversario sceglie uno di questi giovani, lo fa addormentare e così addormentato portar fuori dal giardino. Al suo risveglio, il giovane – disposto a far qualunque cosa per ritrovare il suo paradiso – si trova fra le mani un pugnale e il nome della persona da uccidere. Così il «Veglio» si procura sicari spietati, fidatissimi, che non temono la morte ma ritengono anzi che quella sia la strada per tornare nel giardino delle delizie.

Alla radice di tutta la narrazione vi sono due dati. Anzitutto, la rappresentazione del paradiso come giardino di delizie nella Sura 56 del Corano.[47] Quindi l'evocazione del potere costruito verso la fine dell'XI secolo dal capo di una sètta sciito-ismailita sostenitrice d'un senso «nascosto» della lettura del Corano, il cosiddetto *batin*. La sètta è conosciuta come *fîdawyya*; i suoi adepti, quindi, come *fîdawiyn* («quelli che danno la loro vita in riscatto»); il loro capo, come lo

[46] Marco Polo, *Milione*, ed. crit. a cura di V. Bertolucci Pizzorusso, Milano 1975, cap. 40, pp. 56-57. Il racconto relativo al «Veglio» si estende per i capp. 40-42 (pp. 56-59 dell'ed. Bertolucci Pizzorusso). In questa medesima edizione, cfr. il bell'*Indice ragionato* a cura di G. R. Cardona, part. pp. 537, 651-52, 667.

[47] *Corano*, Sura 56, *L'Ineluttabile*, versetti 10-40.

sheikh al-giabal («Signore», o «Vecchio, Veglio» della Montagna). Lo *sheikh* Hasan ibn Sabbah si era impadronito nel XII secolo del luogo imprendibile di Alamut nella regione del Mazanderan, nella catena dell'Elbruz: è questa l'area che i vari codici del *Milione* chiamano «Milice» o «Muleete» (forse trascrizione fonetica approssimativa dell'arabo *mulhid*, «eretico»). La sètta univa a un Islam da cui erano state eliminate molte pratiche devote una filosofia a carattere iniziatico, ricca di elementi tratti dalla gnosi neoplatonica e forse dal mazdeismo. Sostenendo che il «Veglio» si chiamasse «Alooidin», Marco Polo si riferiva forse, senza saperlo – ma sulla scorta di notizie che egli non aveva possibilità di controllare – al penultimo «Signore della Montagna», lo *sheikh* Ala ad-Din Muhammad, che governò tra 1210 e 1220 e al quale succedette Rukh ad-Din, eliminato nel 1257 dai mongoli di Hulagu Khan, fratello di Qubilai Khan e fondatore dell'«ilkhanato» (khanato territoriale) di Persia.

Il territorio della sètta, costituito da una linea di monasteri-fortezza che dal sud del Caspio giungevano fino in Siria e in Libano, era tuttavia difficile a conquistarsi. I *fîdawiyn* di Siria e del Libano resistettero fino a circa il 1273, quando furono battuti dai sultani mamelucchi d'Egitto i quali stavano intraprendendo la conquista della fertile mezzaluna in concorrenza con i mongoli di Persia. Ma la sètta aveva tenuto testa a lungo ai musulmani sunniti non meno che ai crociati, terrorizzando gli uni e gli altri con i suoi assassinî politici: infatti dalla parola *hasishiyya*, «gente dello hashish», nome comunemente dato ai *fîdawiyn* perché la droga era il mezzo con cui il «Veglio» li teneva soggiogati, deriva il termine, appunto, «assassino». Quello che la maggior parte delle fonti occidentali chiama «il Veglio» non era il vero *sheikh* a capo di tutta la compagine batinita, bensì quello che alla fine del XII secolo era stato il più famoso personaggio alla guida degli «Assassini» di Siria e del Libano, Rashid ad-Din Sinan, che aveva saputo tener a lungo testa allo stesso Saladino.[48]

[48] Sugli «Assassini», oltre al classico mai ormai invecchiato libro di G. de Hammer Purgstall, *Origine, potenza e caduta degli Assassini*, tr. it., Padova 1938 (responsabile tra l'altro di aver forzato i termini di alcuni rapporti effettivamente esistenti fra *fîdawiyn* e Templari – ch'erano soprattutto rapporti di difficile vicinato tra montagne e coste libanesi – fino a elaborare la leggenda del carattere iniziatico che i Templari avrebbero imparato e desunto dagli Assassini: una leggenda che sopravvive ancor oggi in alcuni scritti esoterico-dilettanteschi), si può ricorrere al capitolo dedicato al «Veglio della Montagna» in L. Olschki, *L'Asia di Marco Polo*, Firenze 1957, pp. 357-76. Di straordinaria erudizione e di geniale impianto, per quanto possa talora lasciar perplessi nelle sue conclusioni, P. Filippani-Ronconi, *Ismailiti ed Assassini*, Basel 1973. Utile il limpido saggio di B. Lewis, *Gli Assassini*, tr. it., Milano 1992.

Molte storie cominciano con un patto tra amici. Può sembrare un fatto scontato, banale, al massimo una specie d'intesa di mutuo soccorso, un accordo «di cordata» in vista d'una futura carriera. Non è così. In genere, queste storie non parlano del rapporto fra «amici», gente che si conosce più o meno per caso, frequenta le stesse strade o gli stessi luoghi di lavoro, si trova qualche volta insieme per divertirsi. Le storie che contano, quelle che con qualche variante si ritrovano un po' in tutti i tempi e in tutte le culture, sono diverse, parlano di Amici: di persone che sono sul serio tali, che hanno diviso il pane e il vino, che hanno affrontato insieme sofferenze e pericoli, che hanno stretto fra loro legami sigillati magari dallo scambio rituale del sangue, gente che non si scioglie sulla terra. Il più tipico patto fra amici è quello che va oltre la vita e il suo mistero: chi morrà per primo tornerà dall'amico, seguendo i cammini misteriosi dell'Altro Mondo, e gli rivelerà che cosa c'è oltre la porta dalla quale, si dice, non si può tornar indietro.

Doveva essere di quel tipo il patto stipulato in pieno XI secolo nella città di Rey, nella Persia settentrionale, a sud-ovest della sacra montagna Damavand. Oggi, Rey è un piccolo centro iraniano alla periferia sudorientale di Teheran: ma a quel tempo essa era capoluogo di provincia e di gran lunga superava, per popolazione e importanza, l'odierna capitale. Rey è rammentata, col nome di Rhagae, nell'*Avesta*: fu anche una delle capitali dell'impero persiano.

Strano destino delle cose umane. Sotto le volte delle scuole e tra i giardini della dotta città di Rey avevano giocato, studiato, forse sognato insieme tre uomini destinati a segnare la loro epoca, ma anche a rappresentare modi antitetici di considerar il mondo: Omar Khayyam, Nizam al-Mulk, Hasan-i Sabbah. Il socialmente più *successfull* dei tre, Nizam, una volta divenuto vizir del sultano selgiuchide Alp Arslan, cercò di legare i due amici al carro del suo successo offrendo a ciascuno di essi un incarico pubblico. Omar rifiutò: non voleva essere distratto dai suoi studi e dalla sua poesia. La gente e gli onori gli davano fastidio e probabilmente lo intimidivano. Optò quindi per una piccola pensione, da fruire in pace e senza impegni. Hasan, al contrario, non voleva venire sbattuto chissaddove, in una provincia lontana: pretese di esser chiamato a Baghdad, alla corte sultaniale, ma una volta là fu chiaro che poteva diventare un serio concorrente dello stesso Nizam alla carica di vizir.

I rapporti fra i due vecchi amici si guastarono dunque definitivamente: e non c'è nemico più feroce di un ex amico. Nizam seppe brigare per mettere l'avversario nella peggior luce possibile, ma in un punto fu poco abile o poco logico: non si rese conto che avrebbe dovuto farlo uccidere, o non riuscì a eliminarlo. Hasan fuggì alla volta

d'Isfahan; quindi attraverso l'Azerbaijan, la Mesopotamia e la Siria raggiunse la costa palestinese e s'imbarcò per l'Egitto. Frattanto, la vittoria del sultano selgiuchide contro i bizantini a Manzikert, nel 1071, era stata anche una vittoria interna all'Islam, quella dei sunniti sugli sciiti. Non era difatti un mistero per nessuno che i fatimidi del Cairo contavano su Bisanzio per tenere in scacco e sotto pressione i colleghi-avversari di Baghdad. Non c'erano, fra le corti cairota e costantinopolitana, veri e propri trattati d'amicizia: ma funzionava quasi automaticamente il vecchio principio geopolitico "della scacchiera", secondo il quale i confinanti dell'avversario sono *naturaliter* alleati e i nemici dei nemici sono per forza amici. Alp Arslan aveva problemi all'altro capo del suo impero, in Transoxiana: ciò nonostante il suo generale, un turcomanno di nome Aziz – il quale era passato dal servizio dei fatimidi al suo –, riuscì a impadronirsi dopo Manzikert della Siria meridionale e della Palestina, ponendo fine alla signoria fatimide su quelle terre. Nel 1076 entrava in Damasco.

Nel 1078 troviamo Hasan al Cairo, alla corte del califfo fatimide rivale di quello di Baghdad. Decisamente, comunque, non era fatto per la diplomazia né per la mediazione. Restò tre anni fra il Cairo e Alessandria, ottenendo anche posizioni di prestigio: ma alla fine si trovò coinvolto nella lotta per il potere anche in Egitto durissima, fu deportato in Maghreb, fece naufragio, riuscì a rientrare in Siria e da lì in Persia; nel 1081, eccolo nuovamente a Isfhan.

Cominciò allora la sua attività di predicatore itinerante ismailita. Sentendosi braccato, cercò un'area del paese che fosse più sicura per lui e la individuò nelle terre comprese tra il versante nord delle montagne settentrionali del paese e la costa del Caspio: l'aspra regione del Daylam, l'antica Ircania nota per la grandezza e la ferocia delle sue tigri. La gente del Daylam aveva resistito a lungo alla penetrazione islamica: e alla fine dell'VIII secolo aveva trovato un ulteriore modo per sancire la sua indipendenza accogliendo alcuni membri della famiglia di Ali perseguitati dai califfi abbasidi di Baghdad, rigorosi sunniti. Il Daylam sciita aveva avuto in Persia un certo predominio nel X secolo, durante la dinastia buwahide: ma l'arrivo dei selgiuchidi aveva ristabilito, sembrava in modo irreversibile, la prevalenza sunnita.

Nel selvaggio Daylam, Hasan-i Sabbah preparò la sua vendetta. Nel 1092 il vizir Nizam al-Mulk cadeva sotto il pugnale di uno dei suoi fedeli seguaci. Hasan, insediato nella rocca di Alamut, era ormai il Signore della Montagna: ed era nata la Setta degli Assassini.

Naturalmente, molte cose non tornano nella storia dei tre amici di Rey e del loro sodalizio tradito. I tre non erano proprio coetanei: Nizam al-Mulk, nato non più tardi del 1020, avrebbe potuto essere il padre di

Omar Khayyam, nato nel 1048; di Hasan-i Sabbah non conosciamo la data di nascita, ma il fatto che morì nel 1124 porta a considerarlo d'età più prossima a quella di Omar che a quella di Nizam. L'eretico e il poeta avrebbero dunque potuto essere amici d'infanzia tra loro; ma nessuno di loro col vizir. D'altronde, Hasan non aveva alcun bisogno di conoscere Nizam o di aver rotto l'amicizia con lui per odiarlo.

È comunque un fatto che durante l'ultimo decennio dell'XI secolo sull'Islam vicino-orientale, tra Caspio e Mar di Levante, si andò estendendo con epicentro nell'antico Daylam l'impero della paura. Prima di seguire Hasan nelle tappe d'una costruzione terribile e geniale, conviene forse veder più da vicino a quale tradizione egli intendesse connettersi, che cosa proponesse ai suoi seguaci, che cosa volesse per sé e per l'Islam.

Durante la sua vita Muhammad non aveva mai preteso di possedere alcuna dote particolare; solo più tardi gli fu attribuita la funzione privilegiata di *nabi*, «profeta», che spettava ai grandi come Mosè, David e Gesù e che egli non aveva mai preteso per sé. Quanto a lui, egli si era sempre limitato a dirsi *rasul*, cioè *missus*, «messaggero», «inviato». Un uomo qualunque, uno dei tanti e fra i tanti, cui Dio aveva però affidato la Sua parola. È così, *rasul*, che il Profeta viene definito nella *shahada*, la «professione di fede» di ogni vero credente. *La ilaha ilà Allah, wa Muhammad rasul Allah*: «Non c'è altro dio se non Dio, e Muhammad è l'Inviato di Dio».

Ma l'Inviato di Dio, morendo, non aveva lasciato chiare indicazioni sull'assetto da conferire all'*umma*, la comunità dei credenti. Si era pertanto stabilito – adottando le vecchie regole della società tribale araba – di proseguire la sua opera eleggendo un *khalifa* («vicario») che la guidasse. Alcuni pensavano che tale funzione spettasse di diritto a colui che pareva essere stato il prediletto del Profeta, vale a dire a suo cugino Ali che ne aveva sposato la figlia Fatima e ch'era quindi anche suo genero: ma la maggior parte dei credenti si orientò su scelte diverse, eleggendo prima Abu Bakr, poi Umar, infine Uthman, i cosiddetti califfi «ben guidati». Si era creato però frattanto un vero e proprio partito di Ali, una fazione: e, dal termine arabo che indica i partigiani, i sostenitori di qualcosa, essi furono detti *shi'a*, «gli sciiti».

Ali divenne in effetti califfo nel 656, dopo che Uthman era stato ucciso in uno dei tanti scontri tra opposti gruppi che avevano caratterizzato l'*umma* sino dalla morte del Profeta. Egli venne a sua volta ucciso appena cinque anni dopo, nel 661: al suo posto venne eletto califfo il suo diretto rivale, Mu'hawiya, che fondò una linea di califfi i quali si sarebbero trasmessi la funzione di vicari dell'Inviato per via dinastica (la famiglia degli umayyadi), avrebbero trasferito la capitale del-

l'*umma* – ormai divenuto un impero che coincideva con l'estensione del *dar al-Islam*, la terra su cui si estendeva il dominio della legge coranica – a Damasco e avrebbero inaugurato un vero e proprio regno sull'evidente modello della monarchia bizantina. Ma i seguaci di Ali rimasero fedeli a suo figlio Hasan. Da allora si determinò la definitiva rottura tra i musulmani «sunniti», che oltre al Corano riconoscevano come rivelati e canonici anche gli scritti che tramandavano i «detti» e i «fatti» del Profeta, gli *hadith*, e gli «sciiti», che si rifacevano con rigore al solo Corano e rivendicavano i diritti della discendenza diretta del Profeta a rivestire la funzione califfale.

Nel 680 Husayn, altro figlio di Ali e di Fatima, affrontò gli ummayyadi presso Kerbela, nell'attuale Iraq: fu sconfitto e ucciso, e tutta la sua famiglia venne sterminata.

Alcuni anni dopo, nel 687, venne eliminato anche Mukhtar, capo di una rivolta scatenata nel nome di un ulteriore figlio di Ali, Muhammad ibn al-Hanafiyya, che i suoi seguaci ritenevano l'*imam*, la vera guida dei musulmani. Quando nel 701 anche Muhammad venne a morire, mentre il titolo di *imam* passava secondo i seguaci a suo figlio, vi fu chi affermò ch'egli non era in realtà mai morto ma si era ritirato sulle montagne presso la Mecca, da dove sarebbe tornato quando Dio avesse voluto, alla fine dei tempi, per guidare i veri credenti. Nell'escatologia sciita Muhammad divenne dunque il *Mahdi*, il «Ben Guidato»: una figura che trova paralleli nel Cristo Venturo dell'evangelista Giovanni e in molte profezie nate in ambienti cristiani. Il *Mahdi*, mai morto bensì misteriosamente vivente sul monte Ridwa presso la Mecca, sarebbe vissuto sino alla fine dei tempi allorché sarebbe tornato per ristabilire la giustizia nel mondo: un mito simile a quello dell'«Imperatore dei Tempi Ultimi» nell'escatologia cristiana medievale, appoggiata a testi profetici sia greco-orientali, sia latini. L'eredità di Muhammad ibn al-Hanafiyya venne comunque sul momento raccolta da Abu Hasim-Abd-Allah, suo figlio, che morendo lasciò secondo gli intransigenti il suo ruolo al fratello Ali (in analogia con quanto Hasan figlio di Ali e di Fatima aveva fatto nei confronti di Husayn); ma una corrente opposta pretendeva che Abu Hasim avesse lasciato la sua eredità spirituale a Muhammad ben Ali, della famiglia abbaside che allora risiedeva a Humaima nell'attuale Giordania.

Accanto ai molti che in seguito si sarebbero presentati come *Imam* o come *Mahdi*, grande importanza assunse nel movimento sciita la figura del *Da'j*, il «predicatore-missionario» che di volta in volta riusciva ad infiammare i fedeli trascinandoli verso la rivolta contro il degenerato Islam sunnita. I ribelli appoggiarono difatti, nel 750, il colpo di mano degli abbasidi contro i califfi ummayyadi: ma i nuovi ca-

pi dell'Islam sunnita, insediatisi in Baghdad, non dettero seguito alle speranze che gli sciiti avevano nutrito nei loro confronti.

Profondamente ferita da questa serie di massacri e di frustrazioni, la *shi'a* si avviò verso un cammino di successive divisioni interne, producendo di continuo sette religiose di tipo radicale e sviluppando una teologia e una mistica fondate sul culto dei suoi «santi» e dei suoi martiri, i vari *Imam* e *Da'j*. Anche la sua fede coranica, partita da un radicalismo rigoroso, si andò col tempo incontrando con tesi ascetico-mistiche le quali risentivano d'influenze cristiane, gnostiche o – in area iranica – zoroastriane e manichee. In altri casi, andarono affiorando addirittura posizioni molto lontane dall'Islam originario: la pretesa di deificazione degli *Imam*, la fede nella metempsicosi, la tesi che gli eletti non avessero più bisogno di osservare i vincoli formali ed esteriori della Legge.

La corsa all'estremismo e alla speculazione filosofica in una direzione che non si può propriamente definir ereticale – dato che nell'Islam, non essendovi una vera e propria Chiesa gerarchica, le nozioni di «ortodossia» e di «eresia» non sono applicabili – si tradusse presto in una complessa e intricata costellazione di tesi a carattere teologico e mistico nelle quali la base coranica era sempre più mediata e lontana, mentre affiorava l'urgere di una quantità di elementi acculturativi rispetto alle varie correnti gnostiche presenti nel pensiero che noi occidentali definiremmo tardoantico, e che circolavano in un bacino culturale esteso dal Nilo all'Indo. Così il *hulul*, l'incarnazionismo, e il *tanasukh*, la metempsicosi; la setta degli *haribiya* seguiva ad esempio un capo nel quale era trasmigrato lo spirito del fondatore, Abd Allah ben Harb al-Kindi: tale setta, collegata da alcuni studiosi a quelle iraniche dei *khurramiya* e dei *mazdakiya*, insisteva sul rifiuto dei divieti elencati nella legge coranica. Un'altra setta, quella dei *bayaniya*, sosteneva addirittura che la legge andava, semplicemente, abrogata. Tratto comune dell'estremismo sciita era comunque la tendenza a sottovalutare se non a negare la tradizione scritta – e lo stesso Corano veniva talora contestato –, valorizzando invece al massimo il ruolo carismatico di un capo, un profeta-fondatore, un «missionario» (tale, appunto, il *Da'j*).

Delle grandi famiglie uscite dalla «rivoluzione» sciita, quella dei cosiddetti «imamiti» o «duodecimani» – che riconosce una serie legittima costituita da dodici *Imam* – non ruppe mai gravemente e definitivamente il rapporto, il dialogo, con l'Islam sunnita, né si allontanò mai da quel Corano che essa considerava la fonte unica della Rivelazione e dunque della legge. Diverso il discorso riguardante gli «ismailiti» o «settimani», il carattere radicale dei quali li conduceva

a riconoscere una linea molto ristretta – appena «sette» – di legittimi *Imam*, che secondo la dotta letteratura sunnita che potremmo definire impropriamente eresiologica si distinsero in varie sette il cui scopo ultimo era sempre, in un modo o nell'altro, la distruzione del sunnismo e del califfato. Tale scopo era conseguibile attraverso due metodi complementari: l'esoterismo dottrinale e la contestazione politica nelle forme della rivolta armata e del terrorismo rivoluzionario. Nel corso del X secolo, insieme con lo sforzo politico-militare delle sette dei carmati e dei fatimidi – peraltro tra loro in contrasto –, si ebbe un forte sviluppo del missionarismo ismailita, con personaggi come Abu Ya'kub al Sijistani, che agì tra Khorasan e Transoxiana e che è famoso per aver composto vari trattati teologici, fra cui il *Kitab kashf al-asrar*, sul carattere segreto dell'esoterismo ismailitico; o come il cadì Nu'man, autore della fondamentale raccolta di leggi fatimidi, i *Da'a'im al-Islam*.

Nel 969 la dinastia sciita dei fatimidi – così chiamata perché pretendeva di discendere da Fatima, la figlia del Profeta –, partendo dalle sue basi in Africa settentrionale, conquistò il Cairo provocando come contraccolpo una nuova offensiva dell'impero bizantino contro il califfo abbaside di Baghdad, presidio dell'ortodossia sunnita, e nuovi tumulti in tutti i territori soggetti alla sua autorità, nei quali i movimenti sciiti erano causa di continui disordini. Nel 973 il califfo fatimide al-Muizz lasciò definitivamente il Maghreb per insediarsi nella nuova città del Cairo; l'anno successivo i fatimidi giungevano fino a Damasco, mentre alla Mecca e a Medina la preghiera solenne, la *kuthba*, veniva recitata in loro nome, segno questo di riconoscimento ufficiale della loro autorità califfale. A Baghdad regnava il caos, mentre il califfato veniva conteso tra le opposte fazioni delle milizie dei suoi sostenitori, i turchi sunniti e i daylamiti sciiti sovente appoggiati dai sultani buwahidi che affiancavano e proteggevano – ma in realtà tenevano in costante ostaggio – il califfo abbaside. Fu con l'appoggiò del sultano, il quale deponeva e nominava a suo arbitrio i califfi, che nel 993 il vizir Sabur poté aprire in Baghdad il suo *Dar al-'Ilm*, la «Casa della scienza», una sorta di biblioteca-collegio destinato a funger da centro di cultura e di propaganda sciita. Si dovette ancora all'appoggio dei sultani buwahidi se si poté condurre a termine un'altra delle grandi opere capisaldi dell'intellettualismo ismailita, quella degli *Ikwan as-safa'*: essa pare fosse specificamente destinata a dotare la dinastia fatimide d'una sorta di dottrina teologico-giuridica di governo. Il califfato di al-Hakim, il sovrano cairota che nel 1009 fece distruggere il Santo Sepolcro di Gerusalemme e che avrebbe dato avvìo alla setta drusa, poté giovarsi dell'appoggio di un altro grande intellettuale, teologo e polemista, Amid ad-Din al-Kirmani, autore del fondamentale trattato *Kitab rahat al-'aql*.

Alla cultura ismailitica molto dovette anche il grande Ibn Sina – l'Avicenna dei latini –, che allo studio della *falsafa* (la filosofia dei greci, che conservava intatto il suo nome, sia pure pronunziato attraverso la fonetica araba e persiana) associò un autentico interesse teologico a una profonda *pietas* coranica. Il sultano samanide di Bukhara, Nuh ben Mansur, del quale Ibn Sina era medico, gli concedette libero accesso alla sua preziosa biblioteca, ricca anche di opere greche. Pur cercando l'accordo con lo sciismo imamita e con la sunna, Ibn Sina non perse mai di vista le tesi ismailitiche.

Le vicende dell'impiantarsi ad Alamut di Hasan-i Sabbah (o, secondo la pronunzia araba, as-Sabbah) furono abbastanza complesse. Egli non era mai venuto meno alla sua fedeltà per il califfo fatimide al-Mustansir, ma era acerrimo nemico del di lui vizir, l'armeno Badr al-Jamali. Quando al-Mustansir venne a morire, nel gennaio del 1094, Hasan e con lui gl'ismailiti di Persia non ebbero dubbi: con perfetto spirito lealistico, appoggiarono la tesi che la successione dovesse spettare al figlio primogenito del defunto califfo, cioè a Nizar. Ma al-Malik al-Afdal, figlio del vizir Badr al-Jamali, suo successore e continuatore della sua politica, non esitò a deporre Nizar facendo proclamare a sua volta califfo il di lui fratello minore, al-Musta'li. Naturalmente, Nizar non si dette per vinto: si ritirò in Alessandria dove, con l'appoggio del locale governatore, si fece proclamare a sua volta califfo col nome di al-Mustafa. Il vizir al-Afdal godeva però dell'appoggio tanto dell'esercito quanto degli ismailiti d'Egitto: fece assediare Alessandria e la conquistò, prendendo prigioniero Nizar. Da allora gli ismailiti, già in rotta con gli sciiti imamiti, si divisero in due fazioni tra loro inconciliabili che presero i nomi, rispettivamente, dei due califfi contendenti figli entrambi di al-Mustansir: vale a dire i musta'liya, prevalenti in Egitto, e i nizariya con centro in Persia. Alle lotte tra il Cairo e Baghdad e tra Costantinopoli e Baghdad si sarebbe aggiunta, a partire dal 1098-99, la destabilizzante presenza dei cavalieri e dei pellegrini «franchi» – cioè euroccidentali: i «crociati» – che avevano conquistato Antiochia e poi Gerusalemme e stavano radicandosi nell'area siropalestinese.

I fedeli di Hasan, adepti della setta dei *fidawiya*, venivano ormai chiamati di solito *hashisiyun*, «bevitori di *hashish*», dato il loro uso di acquistare coraggio e determinazione attraverso l'assunzione di bevande a base di un vegetale allucinogeno. Che cosa fosse in realtà lo *hashish*, vale a dire «l'erba», data a bere da Hasan ai suoi, resta un mistero. Si può escludere, a parte la del resto banale omonimia, che la sostanza che serviva da base della bevanda fosse quel che noi oggi intendiamo con la parola *hashish*, cioè la *cannabis indica*, che non risulta abbia qualche efficacia se assunta come bevanda. Sulla strada

può forse indirettamente metterci l'uso, ancora oggi vivo in alcuni villaggi dell'India nordoccidentale, da parte della setta hindu (ma abbastanza caratterizzata da usi e credenze sincretiche) detta dei *visnoi*, i quali si caratterizzano per costumi piuttosto liberi – ma ritualmente regolati – e coltivano oppio che offrono anche agli ospiti da bere mischiato con acqua o latte; pare che l'oppio, al quale si può aggiungere dello zucchero, sia in questo modo più efficace che se venisse fumato. Le insistenti informazioni circa il consumo della pozione allucinogena da parte dei *fidawiya*, mentre non pare esserci traccia di notizie riguardanti l'assunzione dell'erba attraverso l'inalazione del fumo, non convincono del tutto: conosciamo gli antichi rituali funebri sciti (ci riferiamo qui, proprio al celebre popolo nordiranico: non si pensi a un errore di stampa per «sciiti»), ad esempio, che contemplano l'inalazione di sostanze gettate sulle pietre roventi durante un bagno lustrale che, sotto il profilo tecnico, richiama la *sauna* finnica. D'altronde, alla luce delle nostre notizie – e al di là di malintesi che potessero nascere dal fatto che le tecniche d'inalazione non erano comunque diffuse –, c'è da chiedersi se fosse davvero caduto in equivoco il Boccaccio il quale, nella famosa novella del *Decameron* dedicata al «Purgatorio di Ferondo», parla di una polvere sonnifera sciolta nel vino e allude esplicitamente al «Veglio della Montagna».

Nel romanzo *Baudolino*, Umberto Eco dà la sua versione del «Paradiso» del Veglio della Montagna in un certo senso molto vicina al «Purgatorio di Ferondo» del Boccaccio. I malcapitati giovani vivono incatenati, in uno stato di perpetua semincoscienza onirica causato dal fatto che viene somministrata loro una sostanza dolce e pastosa, un «miele verde» che li induce a sognare ogni sorta di delizie. Di tanto in tanto, i personaggi del *Baudolino* «si fanno» essi stessi di quel miele, avventurosamente arrivato nelle loro mani: e in quello stato sognano di amore, di avventure, di poesia.

Il «Veglio» e gli «Assassini» divennero personaggi familiari – ad onta del mistero che li circondava: o proprio grazie ad esso – nel Basso Medioevo europeo. Nella poesia lirica, l'Assassino fu presentato come modello di fede cieca e assoluta, quindi esempio che ogni perfetto amante avrebbe dovuto tener presente nel suo servizio d'amore. Così l'amante sarebbe stato definito fedele «più che Assassino al Veglio» nel *Fiore*, opera sull'identità dantesca dell'autore della quale si è a lungo discusso. Al pari del Saladino, il «Veglio» divenne anche una figura dell'epica, della novellistica e del romanzo.[49] Nella Firenze

[49] Cfr. R. R. Bezzola, *L'Oriente nel poema cavalleresco del primo Rinascimento*, in *Venezia e l'Oriente fra tardo medioevo e Rinascimento*, a cura di A. Pertusi, Firenze s.d., p. 507.

duecentesca si celebrava anche una festa intitolata al «Veglio della Montagna»: ma fu sospesa a causa della violenza che scatenava.

Non c'è dubbio che i rapporti tra la sètta e molti principi crociati o euro-occidentali furono comunque frequenti: ed è probabile che talvolta il «Veglio» – cioè appunto in quel caso il siriano Sinan – si sia sentito chiedere qualche imbarazzante favore. Ad esempio, nel 1192, sembra possibile anche se non probabile che dietro l'uccisione, da parte di alcuni adepti, di Corrado del Monferrato – ch'era divenuto da poco re di Gerusalemme ma era inviso a Riccardo Cuor di Leone –, vi fosse un accordo tra il «Veglio» e il re d'Inghilterra. Celebre al riguardo la visita fatta alla fine del XII secolo da Enrico conte di Champagne (che più tardi sarebbe divenuto, col favore del re di Francia, sovrano del regno crociato di Gerusalemme) ad al-Khaf, la rocca siriana dello sceicco Sinan. In tale occasione, quello che per gli occidentali era il «Veglio» avrebbe mostrato al principe fino a che punto erano fedeli e pronti al sacrificio i suoi adepti: a un suo cenno, alcuni di essi si sarebbero addirittura gettati nel vuoto. L'episodio – che per la verità sembra risalire al «romanzo di Alessandro» dello Pseudocallistene – è rimbalzato nel Duecento fino alla raccolta di aneddoti nota come *Novellino*, dove però compare non il conte di Champagne, bensì l'imperatore Federico II.[50] L'aver accostato Sinan a Federico è un evidente anacronismo: tra la presenza del primo in Siria e la visita del secondo in Terrasanta passa più di un quarto di secolo.

Del «Veglio», alludendo sempre allo *sheikh* siriano, avevano trattato verso la metà del XII secolo il viaggiatore ebreo spagnolo Beniamino da Tudela e quindi Burcardo di Strasburgo, dal quale avrebbe tratto informazioni Arnoldo di Lubecca. In un celebre componimento poetico del "Ciclo epico della Crociata", la *Chanson d'Antioche* di Graindor de Douai, Baldovino di Boulogne fratello di Goffredo di Buglione sposa la figlia del «Veglio» il quale invia al principe crociato una camicia incantata, che ha il potere di legare chiunque la indossi alla volontà di chi l'ha donata. L'episodio trae forse lontano spunto dal fatto che, in effetti, Baldovino era stato adottato nel 1098 dal principe-sacerdote della comunità armena di Edessa: la cerimonia d'adozione consisteva appunto nel fatto che entrambi, padre e figlio adottivo, simulavano una parentela di sangue entrando entrambi insieme nella camicia del padre; ma l'archetipo dell'episodio sembra essere la «camicia di Nesso» del mito di Ercole. Il biografo di Luigi IX, Giovanni di Joinville, sostiene a sua volta che il «Veglio» avrebbe inviato la sua camicia al santo re di Francia in pegno di fedeltà.

[50] Si tratta della novella C del *Novellino*, per cui cfr. *Il Continuatore di Guglielmo di Tiro* nel *Recueil des Historiens des Croisades. Historiens Occidentaux*, II, pp. 209, 216, 230.

III
L'Islam nello Pseudoturpino

La lezione storica degli ultimi anni – e alludo soprattutto ai grandi studi non solo di Alphonse Dupront e di Christopher Tyerman, ma anche a quelli, purtroppo oggi un po' dimenticati, di Paul Rousset –[1] ci ha convinti che bisogna usare con molta prudenza la parola «crociata», data la complessa dinamica del suo campo semantico: e si dovrebbe forse ormai evitare anche nell'insegnamento e nella manualistica destinati alle scuole di accompagnare a essa il consueto progressivo aggettivo numerale.

Il nostro problema immediato è il considerare come lo «Pseudoturpino», opera della prima metà del secolo XII – se accettiamo la data tradizionale dell'arrivo del manoscritto del *Codex Calixtinus* a Santiago nel 1140, recato da un sacerdote originario del Poitou, esso si situa in un tempo non troppo precedente il primo tentativo sistematico di traduzione del *Corano* in latino, quella appunto organizzata in Toledo –, entri nel contesto che abbiamo fin qui delineato.

L'*Historia Karoli Magni et Rotholandi*, che siamo abituati a chiamare «Pseudoturpino», ha com'è noto rapporti strettissimi con la poesia epica francosettentrionale del tempo, in particolare con la *Chanson de Roland*. Non aggiungeremo niente a tutto ciò, perché si tratta di un tema ben noto.[2] Senza dubbio, i «saraceni» descritti nell'*Historia* sono sotto molti aspetti coerenti con quelli della coeva poesia epica; e così la loro fede e, diciamo così, la loro teologia.[3] Ma l'autore del testo dedicato a Santiago e al suo *camino* ha immesso nelle sue pagine qualcosa di dipendente direttamente e in modo originale

[1] Cfr. A. Dupront, *Le mythe de croisade*, voll. 4, Paris 1997; C. Tyerman, *L'invenzione delle crociate*, tr. it., Torino 2000; P. Rousset, *Histoire d'une idéologie. La croisade*, Lausanne 1983; cfr. qui.

[2] Obbligatorio ma anche pleonastico il rinvio alla voce *Chronique du Pseudo-Turpin*, in *Dictionnaire des lettres françaises. Le Moyen Age*, éd. G. Hasenor-M. Zink, n. éd. Paris 1992, pp. 292-95, *s.v.*

[3] Cfr. M. Jones, *The conventional saracen of the Songs of Geste*, «Speculum», XVII, 1942, pp. 202-3; C. Pellat, *L'idée de Dieu chez les «sarrasins» des Chansons de Geste*, «Studia islamica», XXII, 1965, pp. 5-42 (i saggi di C. Pellat sono stati ristampati in Idem, *Etudes sur l'histoire socio-culturelle de l'Islam*, London, 1976); D. Buschinger, *L'image du musulman dans le Rolandslied*, e J. Wathelet-Willem, *Le sarrasins dans le «Cycle de Vivien»*, entrambi in AA.VV., *Images et signes de l'Orient dans l'Occident médiéval*, Marseille 1982 («Senéfiance», 11).

dai contatti cristiano-musulmani nella penisola iberica? In particolare, i passi relativi alle dispute «teologiche» fra i campioni delle due fedi sono da considerare una pura variante del *topos* epico dei dialoghi fra duellanti?

Tratto fondamentale dello *Pseudoturpinus* è l'insistenza sull'idolatria dei musulmani in rapporto però con dati di archeologia fantastica, collegata con il tema dei *mirabilia* ben noto come si sa soprattutto per la città di Roma. Così, il testo ci presenta al cap. IV la città di *Salam Cadis*, Cadice, sostenendo che la parola araba *Salam* significa «Dio» in arabo e che ciò sta in rapporto col fatto che in Cadice esisteva una celebre effigie di Maometto: «Tradunt Sarraceni quod ydolum istud Mahumeth, quem ipsi colunt, dum adhuc viveret, in nomine suo proprie fabricavit et demonicam legionem quandam sua arte magica sigillavit, que eciam tanta fortitudine illud ydolum obtinet, quod a nullo unquam frangi potuit. Cum enim aliquis Christianus ad illud appropinquat, statim periclitatur. Sed cum aliquis Sarracenus causa adorandi vel deprecandi Mahumeth accedit, ille incolumis recedit. Si forte super illud avis quelibet se deposuerit, statim moritur».[4] Questa prodigiosa statua è eretta su un'immensa base costituita da un «in mare margini lapis antiquus, opere Sarraceno optime sculptus», sulla riva del mare ma in terraferma, largo e a base quadrata in basso e stretto in alto - quindi piramidale -, che si eleva dal suolo fino all'altezza che può essere raggiunta da un corvo in volo e sopra il quale sta appunto l'immagine, «de auricalco optimo in effigie hominis fusa, super pedes suos erectam faciem habens versus meridiem[5] et clavem quandam ingentem in manu sua dextera tenens». I saraceni sostengono, prosegue il testo, che questa chiave cadrà dalla mano dell'idolo nell'anno in cui nascerà in Francia il re che *in novissimis temporibus* sottoporrà tutta la Spagna *christianis legibus*: appena vedranno questo prodigio, i saraceni fuggiranno dalla penisola. La leggenda dell'idolo di Maometto si ricollega pertanto a quella escatologica del *rex futurus*, dell'«Imperatore dei Tempi Ultimi», che com'è noto ha origini protocristiane ma che in area franco-germani-

[4] Senza dimenticare la «classica» edizione della *Historia Karoli magni et Rotholandi ou Chronique du Pseudo-Turpin*, éd. C. Meredith Jones, réimpr. Genève 1974, noi ci siamo serviti qui, per nostra comodità, dell'edizione dello Pseudoturpino contenuta in *Karolellus atque Pseudo-Turpini Historia Karoli Magni et Rotholandi*, edit P. G. Schmidt, Stutgardiae et Lipsiae 1996, cap. IV, p. 22.

[5] *Ibidem*, p. 23: l'idolo è immaginato guardare verso il Marocco, dal quale sono giunti gli almoravidi; a meno che non si alluda alla posizione che i musulmani di al-Andalus assumevano durante la preghiera, cioè con il volto verso la Mecca (che però sarebbe, più propriamente, sud-est).

ca circolava fin dalla seconda metà del X secolo, cioè fino dall'epistola a Gerberga di Adsone di Montier-en-Der.[6] Ma la statua posta al vertice di un grande supporto piramidale rinvia all'idea dei monumenti colossali che sovente in età ellenistico-romana adornavano i porti e che servivano, fra l'altro, da orientamento ai naviganti. Inutile al riguardo ricordare i casi – inclusi fra le «Meraviglie del Mondo» – di Alessandria e di Rodi. Esistono in effetti notizie relative a qualcosa del genere nei pressi di Cadice, stipite settentrionale delle «Colonne d'Ercole».[7]

I saraceni *colunt* quindi Maometto, che avrebbe fabbricato egli stesso l'idolo e l'avrebbe riempito di demoni ivi imprigionati *sua arte magica*. Il Maometto-mago appartiene al complesso leggendario relativo al Profeta che circolava nel mondo cristiano:[8] ma di per sé non proverebbe che egli fosse in combutta col demonio, dal momento che ai diavoli comandavano anche veri profeti, come Salomone. Tuttavia il passo non dice propriamente che i saraceni adorassero Maometto come Dio:[9] il verbo *colere* indica semplicemente venerazione, e insomma tutto il passo, pur indicando con chiarezza il carattere idolatrico dell'Islam e il ruolo particolare del Profeta, nonché il carattere ingannatore dell'attività di questi, resta sospeso in una certa aura d'ambiguità.

Nello Pseudoturpino, poi, dal punto di vista delle credenze attribuite ai musulmani sono personaggi-chiave il *quidam paganus rex Affricanus nomine Aigolandus* (la grafia, nell'edizione da noi usata, usa talvolta la forma *Aygolandus*) e il *gigans quidam nomine Ferracutus de genere Goliath... de horis Sirie*.[10] Si tratta di personaggi-antagonisti, rispettivamente speculari a Carlo e a Rolando: ed entrambi impe-

[6] Cfr. N. Cohn, *I fanatici dell'Apocalisse*, tr. it., Milano, 1976, pp. 37-83; F. Kampers, *Die deutsche Kaiseridee in Prophetie und Sage*, N. Ausg., München 1986.

[7] Nell'ed. crit. della *Historia* curata da Meredith Jones, cit., p. 292, una nota elenca le testimonianze relative a monumenti antichi nell'area.

[8] Cfr. A. D'Ancona, *La leggenda di Maometto in occidente*, a cura di A. Borruso, Roma 1994.

[9] L'«idolo di Cadice» è servito come modello alla statua di Tervagan, che con Mahon e Apolin è il terzo componente dell'immaginaria Trinità musulmana (Maometto, Apollo, Tervagante) che circola leggendariamente in area cristiana e della quale si ricorda anche Ludovico Ariosto (*Orlando furioso, XII, 59*) in quell'autentica *summa* dei pregiudizi leggendari sull'Islam che avevano credito nell'Europa del XII secolo che è il *Jeu de saint Nicholas* di Jean Bodel (cfr. Jean Bodel, *Il miracolo di san Nicola*, a cura di M. Infurna, Parma 1987, pp. 36-37), dove figura anche l'espressione *un mahommet cornu* per indicare «statua idolatrica fornita di corna» (in realtà si tratta della statua di san Nicola con la mitra vescovile; cfr. *Il miracolo*, cit., verso 458, pp. 66-6)).

[10] Cfr. *Pseudo-Turpinus*, capp. VI, VIII, XI, XII, XIII, XIV, XVII, in *Karolellus*, cit., pp. 26-27, 30-37, 46-73, 76-97.

gnati in una guerra che non è soltanto fisica, ma anche teologica. Se Aigolandus è l'antirè musulmano del cristiano Carlo, il siriano Ferracutus, discendente di Golia e gigante come il suo antenato, sottolinea che il ruolo di Rolando è quello di *novus David*.

Alla vigilia di una battaglia Aigolandus getta segretamente le sorti (in quanto pagano è anche dedito pertanto a pratiche, se non propriamente magiche, quanto meno divinatorie), incontra poi Carlo, si meraviglia di udirlo parlare in arabo (ma il testo c'informa che il re l'aveva appreso a Toledo, dov'era vissuto da giovane) ed esprime poi una professione di fede islamica: «... lex nostra magis vestra valeat. Nos habemus Mahumeth, qui Dei nuncius fuit nobis a Deo missus,[11] eius praecepta tenemus, immo deos omnipotentes habemus, qui iussu Mahumeth nobis futura manifestant, quos colimus, per quos vivimus et regnamus».[12] Il credo di Aigolandus è pertanto una specie di sincretismo a base enoteistica, in cui Mahumeth, inviato da Dio, comanda agli *deos* detti nonostante ciò *omnipotentes* che rivelano ai saraceni il futuro, e che pertanto possono intendersi in realtà, dal punto di vista cristiano, come demoni. E difatti Carlo rimprovera ai musulmani il fatto di adorare, attraverso le loro immagini, il diavolo: l'accusa di iconodulia se non addirittura di iconolatria lanciata da un cristiano a un musulmano apparirà, obiettivamente, davvero iniqua. Bisogna d'altra parte tener conto che, sul piano storico, Carlo ha dato in effetti qualche segno di non apprezzare granché l'iconodulia cristiana, e di queste posizioni non tanto personali del sovrano quanto tipiche della Chiesa franca è stata espressione la reazione alle scelte del secondo concilio di Nicea nel quale la Chiesa greca aveva accettato le posizioni di papa Adriano I.[13] Per questo, la battuta di Carlo rivolta ad Aigolandus potrebbe nascondere l'eco lontana di polemiche dell'VIII-IX secolo, ma non certo riferite all'Islam. Segue naturalmente l'offerta della scelta fra il battesimo o la morte in battaglia, alla quale però Aigolandus risponde correggendo in qualche modo la sua stessa profezia di fede: Maometto, ora, non è più «Dei nuncius... a Deo missus», bensì «Mauhumet, deum meum omnipotentem».[14] Tuttavia, il re pagano accetta la battaglia cui Carlo lo sfida, proponendo che sia un *iudicium Dei*: si combatta, e vinca chi detiene la fede *magis Deo placita*, promettendo che se sarà vinto e resterà ciò no-

[11] Si noti che questa frase è la traduzione letterale dell'inizio della seconda parte della *shahada*: «Muhammad rasul Allah».

[12] *Pseudo-Turpinus*, XII, in *Karolellus*, cit., pp. 54-57. L'affermazione riguardante gli *deos omnipotentes* contraddice curiosamente la prima parte della *shalada*, poco sopra affermata.

[13] Cfr. al riguardo A. Besançon, *L'image interdite*, Paris s.d., *ad indicem*.

[14] *Ibidem*, pp. 56-57.

nostante vivo accetterà il battesimo. La battaglia viene descritta aggiungendo ai fatti la spiegazione del significato allegorico-morale, come l'autore dello Pseudoturpino usa fare, e naturalmente Carlo vince. Aigolandus rispetterebbe i patti, e in effetti si presenta a Carlo per proclamare la superiorità della legge cristiana sulla saracena e impone il battesimo alla sua gente (ma non tutti accettano). Senonché, la conversione viene guastata da un incidente: Aigolandus si scandalizza dal fatto che i cristiani non trattano con sufficiente onore i poveri, che pur Carlo gli ha dichiarato essere i *nuncii Domini nostri Iesu Christi*, e deduce la falsità della legge cristiana dal fatto che essa sia così male messa in pratica dai cristiani. Emerge qui un tema etico-parenetico destinato a larga fortuna: alta statura morale di certi infedeli, che pur osservano una legge falsa e iniqua, e grave responsabilità dei cristiani che pur possedendo la vera fede agiscono male. Ne segue una nuova battaglia, e naturalmente Aigolandus viene sconfitto e ucciso: il *iudicium Dei* si rivela pertanto favorevole ai cristiani, molti però sono – qui e altrove – gli ammonimenti che il testo riserva ai fedeli e i rimproveri per l'imperfetta condotta nella loro *conversatio*.

La disputa tra il gigante Ferracutus e Rolando si svolge durante una pausa, chiesta dal gigante, del duello fra i due – raffigurato come si sa nel bel capitello di Estella – durante il quale vi sono state scene di generosa lealtà cavalleresca (Rolando ha posto una pietra sotto la testa di Ferracutus, addormentantosi per la stanchezza, affinché meglio riposasse): e si ricorda al riguardo l'*institucio*, la pratica trasformata in regola consuetudinaria dotata di forte valore morale (la *coutume*), secondo la quale la tregua stabilita fra cristiani e saraceni doveva essere scrupolosamente osservata.[15]

Al risveglio di Ferracutus, che confida a Rolando di non poter essere colpito mortalmente se non all'ombelico, ha inizio la disputa teologica. Rolando istruisce Ferracutus sul Cristo, sul quale il gigante – cosa strana per un musulmano – non sa nulla. Ma la professione di fede del «pagano» Ferracutus presenta a sua volta un quadro abbastanza preciso di quella effettivamente islamica: «Nos credimus... quia creator celi et terre unus est Deus, nec filium habuit nec patrem, sed sicut a nullo generatus est, ita neminem genuit. Ergo unus est Deus, non trinus».[16] Corretta la sia pur sommaria accusa di triteismo che Ferracutus attribuisce ai cristiani, in linea con

[15] La scena ha riscontri precisi in *Orlando furioso*, I, 14, dove lo scontro fra Orlando e Ferraguto dà appunto occasione all'Ariosto per rimpiangere la gran bontà de' cavalieri antiqui (cfr. P. Rajna, *Le fonti dell'*Orlando furioso, Firenze 1975, p. 71 e *passim*).

[16] *Pseudo-Turpinus*, XVII, in *Karolellus*, pp. 84-85.

la controversistica musulmana (e debole per quanto pretenziosa la risposta di Rolando, che però Ferracutus naturalmente prende per buona). Altra obiezione del gigante riguarda la generazione del Figlio da parte del Padre; ancora, l'Incarnazione; quindi, la nascita di Gesù da una Vergine (il che, per la verità, avrebbe dovuto essere familiare a un musulmano); poi, la realtà della morte di Gesù sulla croce; infine, la realtà dell'ascensione di Gesù al cielo e della resurrezione, con una dimostrazione della resurrezione finale degli esseri umani della quale in effetti un musulmano non avrebbe avuto bisogno. Alla fine di questo dibattito che mostra, da parte dell'autore del testo, una confusa e imprecisa anche se non trascurabile conoscenza dell'Islam, la solita proposta di considerare il duello come un'ordalìa per stabilire quale fede, la cristiana o la musulmana, sia la migliore. Alla fine Ferracutus, ferito all'ombelico, invoca *Mahumeth, deus meus*:[17] il gigante ferito a morte getta la maschera e si rivela appieno idolatra, oppure l'autore commette una svista? Comunque, naturalmente il trionfo dei cristiani si conferma. Il successivo capitolo XVIII è a sua volta ambiguo: i saraceni ricorrono per spaventare i cavalli dei cristiani a un espediente: indossano maschere diaboliche, con volti cornuti e barbuti, e fanno strepito con tamburi.[18] Una scena che, riprodotta in varie miniature, ha fornito nel tempo elementi alla confusione tra il saraceno mascherato da demonio e il saraceno dai tratti effettivamente ferini, mostruosi, diabolici. Con questa scena, fonte di ulteriore ambiguità, si chiude l'elenco dei passi nei quali lo *Pseudoturpinus* fornisce in modo diretto ed esplicito notizie sui connotati dell'Islam.

Dovremmo sapere sul sacerdote piccardo probabile autore dello *Pseudoturpinus* molte più cose che non sappiamo, prima di conferire un valore in qualche modo definitivo alle pagine di quel testo che delineano non tanto e non solo lo scontro, quanto l'incontro e il confronto tra cristianesimo e Islam.[19] Ma si può affermare, con tutta la prudenza del caso, che le due dispute fra Carlo e Aigolandus e fra Rolando e Ferracutus hanno un rapporto molto stretto anche con lo sviluppo del dialogo filosofico-religioso fra le tre grandi culture iberiche medievali (per quanto quella ebraica sia almeno esplicitamente assente nel nostro caso specifico) e con l'accoglienza che esso riceveva negli stessi livelli culturalmente meno elevati della cultura laica del tempo, quelli che avevano nell'ascolto della poesia epica (un genere, com'è no-

[17] *Ibidem*, pp. 96-97.
[18] *Ibidem*, XVIII, pp. 98-99.
[19] Cfr. al riguardo Barkai, *Cristianos*, cit., pp. 154-73.

to, *à ecouter* piuttosto che *à lire*), una delle principali fonti della loro informazione e quindi della costruzione degli stereotipi relativi.[20]

Dovremmo a questo punto sapere molte cose che non sappiamo per correttamente situare l'autore dell'*Historia Karoli et Rotholandi* e i suoi interlocutori, le sue fonti, insomma tutte quelle persone e quelle cose che egli ha letto, ascoltato e raccolto per costruire il suo testo, nella corrente secolare degli ambienti e delle «scuole» che hanno permesso il rapporto fra Cristianità e Islam. È noto come nella cultura europea si sia sviluppato, fin dalla metà del XIX secolo, il mito della «scuola dei traduttori di Toledo» come momento fondamentale e iniziale dei rapporti fra le tre grandi culture filosofico-religiose vive nella penisola più occidentale del nostro continente. Ed è non meno noto che così facendo – e sopravvalutando pertanto il ruolo di Cluny e del suo grande abate Pietro il Venerabile in tutto questo contesto – si è per troppo tempo lasciato in ombra il ruolo di altri centri di cultura: dal sostanziale mantenimento d'una tradizione isidoriana nella Spagna meridionale durante l'Alto Medioevo fino al cenobio catalano di Ripoll (la cui importanza al riguardo è stata risollevata quando si è cominciato a studiare, ad esempio, la figura di un protagonista dello scambio interculturale che c'interessa, Gerberto d'Aurillac, che oltre ai contatti con Vich e Ripoll si spinse forse a studiare fino a Córdoba) sino ai monasteri renani, in contatto con Ripoll e con le fiorenti scuole di Lione, alla scuola medica di Salerno.[21] È nota comunque l'importanza del viaggio in Spagna di Pietro il Venerabile nel 1141 e i suoi contatti con traduttori importanti come Ermanno di Carinzia e Roberto di Retines: frutto di questa fervida stagione fu la traduzione non solo del *Corano*, ma anche di molte opere scientifiche e filosofiche dall'arabo in latino, e i centri a ciò interessati e in ciò coinvolti, oltre a Toledo, furono quelli della regione dell'Ebro e la stessa Barcellona. Forse la figura centrale di tutto questo complesso contesto fu Giovanni di Siviglia ancor prima di Raimondo arcivescovo di Toledo; e la fase matura del movimento di traduzione e di esegesi, sviluppatasi in tal modo, giunse all'apice nel 1160 con l'arrivo in Spagna di Gherardo da Cremona, giunto a Toledo per tradurre l'*Almagesto*. È un periodo di straordinaria importanza e intensità, fondamentale per la rivoluzione filosofica,

[20] Cfr. R. Barkai, *Diálogo filosófico-religioso en el seno de las tres culturas ibéricas*, in AA.VV., *Diálogo filosófico-religioso entre cristianismo, judaísmo e islamismo durante la Edad media en la península ibérica*, éd. H. Santiago-Otero, Tournhout 1994, pp. 1-27.

[21] Cfr. p. es. E. Paltrinieri, *Il «libro degli Inganni» tra Oriente e Occidente. Traduzioni, tradizioni e modelli nella Spagna alfonsina*, Firenze 1992, pp. 23-26.

scientifica, tecnologica e culturale – poi anche computistica, bancaria e commerciale – che investì l'Europa cristiana tra la metà del XII e la metà del XIII secolo e che ha veramente, sotto molti profili, fondato quella modernità della quale noi siamo per molti versi debitori alla cultura islamica e ai traduttori di Toledo e di altrove.

È tuttavia opportuno sottolineare come il testo dello Pseudoturpino sia coevo con l'avvìo di una letteratura controversistica importante, proseguita poi anche nei decenni successivi, come ben si vede nella *Primera Crónica* e con la sua pur leggendaria e calunniosa esposizione della vita di Maometto.[22] In realtà, la visita in Spagna di Pietro il Venerabile resta fondamentale: ma non va dimenticato che proprio qualche mese prima di essa, nell'estate del 1140, l'abate accoglieva a Cluny un Pietro Abelardo ormai colpito dal sinodo di Sens, ammalato, scomunicato. È a questo periodo che va riferita, secondo un'opinione ancora oggi prevalente, la composizione del grande trattato abelardiano *Dialogus inter philosophum, iudaeum et christianum*.[23] Il filosofo abelardiano, che si confronta con il cristiano e il giudeo, è certo portatore di quelle che erano in quel tempo, per eccellenza, le idee filosofiche: le neoplatoniche e le stoiche. Egli è *gentilis,... naturali lege contentus*:[24] ma al tempo stesso è un «circonciso», «della tribù d'Ismaele», ed è indubio che ad Abelardo non sia ignoto che quella connotazione etnica non va disgiunta dalla professione di fede islamica, anche se di essa ci si disinteressa e la si fa coincidere con la *gentilitas* e con il rispetto dunque della legge naturale. La filosofia naturale come essenza della *gentilitas* a un livello culturale alto può ben venir per così dire «tradotta», a un livello più basso – che potremmo inadeguatamente connotar come «popolare», ben consci dell'inadeguatezza e della rischiosità di tale aggettivo –, con una *gentilitas* presentata come idolatra.

Se il «gentile» di Abelardo è un filosofo etnicamente figlio della tribù d'Ismaele, quello di Raimondo Lullo, il trattato del quale dovrebb'essere stato redatto – forse prima in arabo, poi in catalano – nella prima metà dell'ottavo decennio del Duecento, è ormai *tout court* un filosofo non legato ad alcuna religione, che si confronta nel *Libro del Gentile* con tre sapienti espressione delle tre religioni nate dal ceppo abramitico, e che si rivelano profondamente concordi tra

[22] S. Fanjul, *Al-Andalus contra España. La forja del mito*, Madrid 2000, p. 42.

[23] Cfr. Pietro Abelardo, *Dialogo tra un filosofo, un giudeo e un cristiano*, a cura di M. Fumagalli Beonio Brocchieri, Milano 1992; per la proposta di una datazione anteriore, fra 1125 e 1126, cfr. *ibidem*, p. 17.

[24] *Ibidem*, pp. 40-41.

loro.[25] Sarebbe certo un errore indicare nel grande colloquio lulliano tra filosofia e religioni abramitiche – al di là di qualunque stereotipo sull'ambiguo e riduttivo concetto moderno di «tolleranza» – il punto d'arrivo obbligato d'un'attitudine al confronto e al dialogo nata e sviluppata non certo esclusivamente, ma senza dubbio soprattutto nella penisola iberica. Non possiamo tuttavia neppure sottovalutare il fatto che tale attitudine, documentata ben prima dell'avvìo della *Reconquista*, si sia sviluppata anche durante il processo storico di essa e delle lunghe guerre cristiano-musulmane, che non hanno né rallentato né ostacolato il processo di riconoscimento reciproco ma ne sono state, semmai, un aspetto epifenomenico. Si è detto, anche a proposito delle crociate in Siria-Palestina, che Cristianità e Islam si sono incontrati *nonostante* le guerre; si dovrebbe forse – con un po' di coraggio intellettuale in più e un po' di conformismo in meno – sostenere piuttosto che essi si sono incontrati *anche* in occasione delle guerre; *anche grazie* alle guerre.

[25] Cfr. Raimondo Lullo, *Libro del Gentile e dei tre Savi*, a cura di M. Candellero, Torino 1986; C. Lohr, *Ramon Lull and thirteenth-century religious dialogue*, in AA.VV., *Diálogo filosófico*, cit., pp. 117-20.

IV
Lingue, libri e traduzioni

«Cercate la scienza dovunque si trovi, fino in Cina». Questa, secondo un celebre *hadith*, sarebbe stata una viva raccomandazione del Profeta ai suoi fedeli. È stato grazie anche alla sua straordinaria capacità di sintetizzare e di metabolizzare le culture con le quali esso è venuto successivamente in contatto dall'Arabia fino alle Colonne d'Ercole al bacino dell'Indo e oltre, e dal Caucaso al Corno d'Africa, che l'Islam ha potuto sviluppare tra VII e XVI secolo una civiltà straordinariamente flessibile e multiforme, entrando in vario modo in contatto anche con quelle circostanti: segnatamente con quella euromediterranea «latina», che ha contratto con esso uno straordinario debito di riconoscenza. Non solo perché è stato grazie alle culture musulmana e anche ebraica ch'essa ha potuto rimettersi in contatto col patrimonio filosofico-scientifico ellenistico, che in gran parte aveva perduto con l'allontanarsi, dal V secolo, della *pars Orientis* dalla *pars Occidentis* dell'impero e con la parziale rottura dell'unità mediterranea dovuta allo stesso rapido insorgere della potenza talassocratica musulmana, ma altresì perché per il tramite musulmano sono pervenuti in Europa molti tesori delle culture persiana, indiana e cinese, fino ad allora inattinti nel mondo mediterraneo. Ed era proprio il pisano Leonardo Fibonacci che nel *Liber Abbaci*, composto secondo una concorde tradizione manoscritta nel 1202 e rivisto su richiesta dell'astronomo e astrologo Michele Scoto nel 1228,[1] a informarci come il padre, «publicus scriba in dogana Bugee pro Pisanis mercatoribus», lo avesse fatto venire presso di sé «in pueritia mea»: e lì, a Bugia,[2] lo avesse trat-

[1] Per Michele Scoto, oltre al fondamentale ma ormai invecchiato L. Thorndike, *Michael Scot*, London 1965, cfr. C. Burnett, *Michael Scot and the transmission of the scientific culture*, in AA.VV., *Le scienze alla corte di Federico II*, «Micrologus», II, 1994, pp. 101-126. Sul tema della cultura alla corte di Federico II, oltre alle ormai classiche pagine di E. Kantorowicz, *Federico II imperatore*, tr. it., n. ed., Milano 1988, pp. 301-19, e di A. de Stefano, *La cultura alla corte di Federico II imperatore*, n. ed., Parma 1990, è ormai indispensabile vedere, a parte il n. di «Micrologus» cit. *supra*, in questa nota, almeno AA.VV., *Federico II e le scienze*, a cura di P. Toubert e A. Paravicini Bagliani, Palermo 1994, e AA.VV., *Federico II e le nuove culture*, Spoleto 1995.

[2] Quanto al ruolo di Bugia nei rapporti con la Cristianità occidentale, cfr. S. Bono, *Le relazioni tra il Maghreb e l'Europa mediterranea nel medioevo*, «L'Universo», LXIV, 5, sett.-ott. 1984, pp. 549-55, e M. Tangheroni, *Commercio e navigazione nel medioevo*, Roma-Bari 1996, *passim*. Sui

tenuto per qualche tempo «in studio abbaci... Ubi ex mirabili magisterio in arte per novem figuras Indorum introductus, scientia artis in tantum mihi pre ceteris placuit, et intellexi ad illam, quod quicquid studebatur ex ea apud Egyptum, Syriam, Greciam, Siciliam et provinciam cum suis variis modis, ad que loca negotiationis postea peragravi per multum studium et disputationis didici conflictum».[3] Sappiamo che le *novem figurae Indorum* – i numeri che ormai siamo abituati a chiamare «arabi» ma che, appunto, la cultura arabo-musulmana aveva desunto dalla tradizione indiana – erano e restano complete solo grazie all'introduzione di una *figura* ulteriore, lo zero, che gli arabi chiamano *al-sifr* e il cui nome arabo è entrato in italiano e in altre lingue per indicare il numero per eccellenza e al tempo stesso il simbolo stesso della sintesi e del disvelamento dei segreti, la «cifra». Il segno dello «0», «quod arabice *ziphirum* appellatur» – come appunto il Fibonacci precisa all'inizio del *Liber Abbaci* – rappresenta entrando nella Cristianità occidentale all'inizio del XIII secolo un'autentica rivoluzione scientifica, tecnica, economica e culturale.[4] E davvero potremmo assumerlo a simbolo della nascita di quella Modernità che si sarebbe dispiegata più tardi, a partire dai secoli XV-XVI, con la prima fase del processo di globalizzazione.[5]

Molto si è scritto su Leonardo di Guglielmo della famiglia pisana dei Bonacci, anche se quel che si sa sulla sua vita è stato ricavato fondamentalmente da pochi e sparsi accenni disseminati nei suoi molti scritti e a un pugno di ulteriori documenti, in tempi diversi rintracciati dal Boncompagni, dal Milanesi, dal Bonaini. La folta bibliografia sul mercante e matematico pisano nonché sui «maestri d'abaco» del medioevo italiano, che annovera tra gli altri i nomi di studiosi illustri fra i quali vanno ricordati i nostri Gino Arrighi e Carlo Maccagni, esonera dal richiamare qui opere, problematiche e vicende già note.[6]

buoni rapporti fra pisani e Almohadi nello scorcio tra XII e XIII secolo, cfr. AA.VV., *La Méditerranée entre pays d'Islam et monde latin (milieu X^e-milieu XIII^e siècle)*, Liège 2001, pp. 88-89, 113-14.

[3] *Il Liber Abbaci secondo la lezione del Codice Magliabechiano C.I. 2616, Badia Fiorentina, n. 73*, Roma, 1857, p. 1. (*Scritti di Leonardo Pisano matematico del secolo decimoterzo*, ed. B. Boncompagni, I).

[4] Cfr. R. Rashed, *Fibonacci e la matematica araba*, in AA.VV., *Federico II e le scienze*, cit., pp. 324-38.

[5] Cfr. per questo D. S. Landes, *La ricchezza e la povertà delle nazioni*, tr. it., Milano 2000.

[6] Rimandiamo al profilo tracciato da C. Maccagni, *Leonardo Fibonacci da Pisa*, nel fascicolo dedicato al *Premio Fibonacci 1993*, Pisa 1994, pp. 15-43. Ma cfr., ancora, AA.VV., *Leonardo Fibonacci. Il tempo, le opere, l'eredità scientifica*, a cura di M. Morelli-M. Tangheroni, Pisa, 1994; G. Moliand, *mathematics and the medieval ancestry of phisics*, Aldershot 1995.

L'arco dell'esistenza di Leonardo si racchiude, grosso modo, fra il 1170 circa e qualche anno dopo il 1240; le sue esperienze di viaggiatore e di studioso sembrano incentrate soprattutto sul Mediterraneo orientale, Provenza a parte, vale a dire in un'area largamente corrispondente a quella nella quale era disseminato l'impero coloniale pisano. In realtà, gli anni dei viaggi e delle ricerche di Leonardo riguardano la sua adolescenza e la sua giovinezza: a Bugia dovette recarsi ragazzo, fra 1180 e 1185, e attorno al 1195 sembra essere tornato a Pisa. Fu appunto lì che, nel luglio del 1226, incontrò l'imperatore Federico II, i dignitari e i consiglieri scientifici che gli posero alcuni importanti quesiti. Il Fibonacci richiama il suo incontro con il sovrano in due suoi opuscoli: il *Flos*, redatto pare fra 1226 e 1234 e dedicato al cardinale Ranieri Capocci, e il *Liber quadratorum*, scritto fra 1226 e 1228 mentre il suo autore si dedicava alla revisione del *Liber Abbaci*. Ma questo incontro con Federico e con alcuni personaggi della *Magna Curia* dovette costituire un momento fondamentale nella vita dell'ormai maturo Leonardo: all'incitamento di Michele Scoto si deve, come già si è ricordato, il rifacimento del *Liber Abbaci*, che difatti è a lui dedicato; la *Practica Geometriae*, che doveva essere già terminata fra 1220 e 1221, dopo il '26 fu dedicata al *curialis* maestro Domenico; all'imperatore stesso il *Liber quadratorum*; a maestro Teodoro un'*Epistola* redatta dopo il 1228 e trattante di alcuni problemi aritmetici e geometrici; mentre il notaio imperiale Giovanni da Palermo, che direttamente conversò con Leonardo durante la visita del sovrano in Pisa, è noto per aver tradotto dall'arabo in latino un trattato anonimo sulla geometria delle curve.

Il settantennio della vita di Leonardo Fibonacci s'inscrive perfettamente – anzi, ne interessa proprio i decenni più maturi – in quel secolo tra XII e pieno XIII che resta tra i più felici dell'intera storia del nostro Mediterraneo e di quella cultura euro-latina che durante quell'arco di tempo è decollata. Il Fibonacci vive il tempo straordinario del fiorire delle cattedrali e delle università, dell'affermarsi della filosofia scolastica, del graduale passaggio dall'Oriente all'Occidente dell'egemonia economico-commerciale, della potenza delle nostre città marinare. Il tempo nel quale l'eredità antica e i nuovi apporti delle civiltà asiatiche, entrambi come si è detto offerti all'Occidente latino dalla mediazione islamica, concorsero a determinare una nuova cultura europea.[7]

[7] Su ciò, importanti le sintetiche osservazioni di M. Campanini, *Radici mediorientali dell'Europa: filosofia e scienza tra medioevo e Rinascimento*, in AA.VV., *Medio Oriente e radici culturali dell'Europa*, Vicenza 1997, pp. 23-54.

Alla luce delle sia pur maldestre e inopportune polemiche massmediali che hanno imperversato un po' in tutto il mondo occidentale negli ultimi anni e specie dopo il tragico 11 settembre 2001, potrebbe sembrare strano che questo profondo rinnovamento si producesse proprio all'insegna dell'incontro fra Europa e Islam: nel pieno di quell'era che una pervicace tradizione manualistica si ostina a indicare come quella dominata dalle «crociate», a loro volta interpretate – al di là dalle prospettive indicate dalla più aggiornata critica storica – come causa e al tempo stesso effetto, comunque sintomo e simbolo, di un duro scontro di religioni e di civiltà contrapposte. Qualche indicazione relativa ai modi e ai caratteri della mediazione musulmana della cultura ellenistica e di quelle asiatiche non sarà, a questo punto, superflua. Si poteva davvero accettare, a quel tempo, un legato proposto dall'infedele?

Ma le nuove conoscenze sull'Islam, o i pregiudizi e le calunnie da conoscenze travestiti, dovevano pur venir organizzati in un complesso sapere. Bisognava obbligarli a fare i conti con la precedente cultura. Gli antichi *auctores* erano stati, per i Padri della Chiesa, un conforto e un dilemma. Da un lato, essi erano una riserva di saggezza; dall'altro, si sapeva che tale saggezza era inquinata dall'assenza della luce della fede. A partire da Origene e da san Gerolamo si era meditato al riguardo sull'*Esodo* e sul *Deuteronomio*, fornendo una lettura allegorica di passi come l'asportazione del tesoro degli egiziani da parte degli ebrei che partono con Mosè verso la Terra Promessa o come quello della «bella prigioniera»: s'insegnava così che lo spogliare gli antichi dei loro tesori, le verità che avevano sparso nelle loro opere, era giusto e lecito.[8]

Ma potevano esserci verità, come in quelli dei pagani, anche negli scritti dei saraceni? E, se ve ne fossero state, non sarebbe stato altrettanto giusto e lecito impadronirsene? C'erano i loro libri sacri – il Corano e, per i sunniti, gli *hadith* del Profeta – e i loro trattati di mistica, che cristiani orientali e mozarabi di Spagna conoscevano da tempo; e c'erano i libri degli antichi, che i musulmani avevano studiato e tradotto mentre i cristiani (almeno quelli occidentali) li avevano da tempo perduti. E c'erano i testi arabi, persiani ed ebraici che parlavano di scienze come la medicina, la geografia, l'astrologia, l'alchimia, sulle quali nemmeno i greci e i latini antichi avevano detto cose della profondità e dell'interesse che viceversa erano veicola-

[8] Cfr. H. De Lubac, *Esegesi medievale*, tr. it., Roma 1962, p. 552 sgg. Sul problema generale della trasmissione della cultura da Oriente a Occidente, cfr. *Orientalische Kultur und europäische Mittelalter*, Berlin 1985.

ti appunto da quei testi e che avevano sovente origine appunto persiana, o indiana, o addirittura cinese.[9] Il problema si era già posto in precedenza: ad esempio, fra X e XI secolo, con studiosi come Gerberto d'Aurillac; ma fu il XII secolo, il grande secolo dinanzi al quale non si è esitato a parlare di «Rinascimento», ad affrontarlo sistematicamente.[10] Si cominciò a pensare, già almeno dalla prima metà del XII secolo, ch'era giusto partire alla conquista di tanti tesori.[11] Verso la fine di quello stesso secolo un traduttore dall'arabo, l'inglese Daniele di Morley, sarebbe arrivato appunto a teorizzare che il Signore aveva ordinato al Nuovo Israele, la Cristianità, di spogliare gli egizi dei loro tesori per arricchirsi come già era avvenuto con Mosè.[12] «Filosofi» era ormai il termine con cui gli studiosi latini indicavano quegli arabi che per gli *illitterati* erano solo «pagani» e «infedeli»: e lo stesso Abelardo, perseguitato da Bernardo di Clairvaux, avrebbe minacciato di fuggire tra i «filosofi» per mantenere alte la sua libertà e la sua dignità.[13]

D'altronde, se le *chansons* parlavano dei saraceni idolatri e circolavano le dicerìe sul Maometto eretico, non era mai mancato chi ci vedeva più chiaro anche a un livello di cultura che non era necessariamente quella dei traduttori inglesi o del maestro parigino. Verso il 1120, Guglielmo di Malmesbury precisava con molta sicurezza: «...nam saraceni et Turchi Deum creatorem colunt, Mahomet non Deum sed Eius prophetam aestimantes».[14] Sempre in Inghilterra, attorno ai medesimi anni, circolavano i *Dialogi* di Pietro Alfonsi, un ebreo spagnolo di Huesca battezzato nel 1106 e divenuto il medico

[9] Cfr. AA.VV., *La diffusione delle scienze islamiche nel medio Evo europeo*, Roma 1987; M. Cassarino, *Traduzioni e traduttori arabi dall'VIII all'XI secolo*, ivi 1998.

[10] Cfr. C. H. Haskins, *La Rinascita del XII secolo*, tr. it., Bologna 1972; J. Verger, *Il rinascimento del XII secolo*, tr. it., Milano 1997.

[11] Per le relazioni tra Occidente latino e Islam in genere, nel periodo che s'interessa, cfr. ora: M. Balard-A. Demurger-P. Guichard, *Pays d'Islam et monde latin. Xe-XIIIe siècle*, Paris 2000; G. Jehel-Ph. Racinet, *Les relations des pays d'Islam avec le monde latin. Du Xe siècle au milieu du XIII siècle*, ivi 2000; AA.VV., *Pays d'Islam et monde latin. Xe-XIIIe siècle*, Lyon 2000; AA.VV., *La Méditerranée entre pays d'Islam et monde latin (milieu Xe-milieu XIIIe siècle)*, Liège 2001.

[12] Daniele di Morley, cit. da J. Le Goff, *Genio del medioevo*, tr. it., Milano 1959, p. 21 (questo prezioso libretto è stato in seguito più volte ristampato col titolo *Gli intellettuali nel medioevo*, più fedele all'originale francese).

[13] A proposito di Abelardo e della sua identificazione dei filosofi con gli arabi, cfr. Abelardo, *Il dialogo tra un filosofo, un giudeo e un cristiano*, tr. it. di C. Trovò, prefazione di M. T. Fumagalli Beonio-Brocchieri, Milano 1992; fondamentale resta al riguardo il saggio famoso di J. Jolivet, *Abélard et le Philosophe (Occident et Islam au douzième siècle)*, «Revue d'histoire des religions», CLXIII, 1963, pp. 181-89.

[14] Willelmi Malmesbiriensis *De gestis regum Anglorum*, ed. W. Stubbs, in *Rerum Britannicarum Scriptores*, XC, p. 230.

di Alfonso I d'Aragona e di Enrico I d'Inghilterra. Attraverso il tramite dei rapporti così istituiti fra penisola iberica e isole britanniche passavano una serie d'informazioni di prima mano: Pietro Alfonsi, ad esempio, si mostrava estremamente dotto in tutto quel che riguardava le religioni di ceppo veterotestamentario.[15] Il *Chronicon* di Ottone vescovo di Frisinga, redatto fra 1143 e 1146, non nutriva dubbi a proposito del fatto che i musulmani fossero monofisiti: un testo per altri versi fantasioso e pronto a fornire sull'«idolatria» saracena i più ampi e strani dettagli, la *Historia de vita Caroli Magni et Rolando eius nepotis* dello Pseudoturpino, contraddice a tratti se stesso: in una pagina sconvolgente e destinata ad alimentare un altro *topos* epico, la disputa fra Rolando e Ferracuto della quale abbiamo ampiamente parlato, esso fornisce notizie teologicamente parlando abbastanza precise.

Quell'«estremo Occidente» ch'erano le isole britanniche aveva avuto fin dal VII secolo, cioè fin da quando i monaci benedettini ne avevano iniziato la cristianizzazione, un ruolo speciale nella conservazione e nello sviluppo della cultura europea. Le sempre più strette frequentazioni – evidentemente anche per via di mare – con il settentrione della penisola iberica le avevano consentito un rapporto privilegiato, quasi diretto, con la cultura araba ed ebraica di al-Andalus: Pietro Alfonsi era figlio di questa straordinaria situazione. E lo era anche Adelardo di Bath, uno dei primi traduttori occidentali dall'arabo. Nato verso il 1070, aveva a lungo soggiornato in Normandia dove aveva insegnato in un centro di cultura importante come Laon. Da lì era passato a Salerno, quindi in Sicilia dove al vescovo di Siracusa aveva dedicato il suo *De eodem et diverso*. Nel periodo grosso modo compreso fra 1106 e 1111 viaggiò in Siria e in Palestina e fu ad Antiochia e a Gerusalemme: lì si occupò soprattutto di questioni astronomiche. Rientrato a Laon, compose le *Quaestiones naturales* e un trattato sull'uso dell'astrolabio: in questo modo, attraverso l'opera di Ermanno detto *Contractus*, egli si riallacciava direttamente al magistero di Gerberto d'Aurillac.[16] Nel 1126, Adelardo tradusse le tavole astronomiche di al-Khuwarizmi.

I tempi erano maturi – proprio mentre dalla penisola iberica alla Siria si dispiegavano i vessilli della crociata – perché una delle personalità più autorevoli della Chiesa del tempo, Pietro il Venerabile abate di Cluny, si facesse protagonista d'una straordinaria iniziativa che ebbe come centro Toledo, da poco più di mezzo secolo restituita alla Cristianità, e quale garante l'arcivescovo stesso della città, Rai-

[15] *P.L.*, CLVII, coll. 535-672.

[16] Cfr. *Adelard of Bath*, ed. by Ch. Burnett, London 1987.

mondo di Sauvêtat.[17] L'«imperatore» Alfonso VII di Castiglia appoggiò l'esperienza dell'abate di Cluny, che da un lato lavorava con convinzione alla maggiore e miglior conoscenza dell'Islam mentre dall'altro sosteneva con forza l'ideale della *Reconquista*.

Dall'iniziativa di Pietro nacque l'attività di un'*équipe* che, con la consulenza di musulmani e di ebrei, provvide a una prima traduzione del *Corano* che porta il nome di Roberto di Ketton nel Rutlandshire: essa, a quel che pare ottenuta attraverso una serie di versioni – dall'arabo in ebraico e in castigliano, quindi in latino –, per quanto risultasse piuttosto confusa, lacunosa e incompleta, fu tanto importante da restar fondamentale per i quattro secoli successivi.[18] Naturalmente non si deve pensare a un gruppo organico e strutturato di traduttori: si trattò piuttosto di una costellazione di personaggi che agivano sulla base di una rete di relazioni.

La fatica del *team* coordinato dal Venerabile non si fermò al *Corano*. Per quanto si possano individuare almeno tre nuclei fondamentali di questa densa attività (uno castigliano, uno inglese, uno italo-meridionale) il ruolo della penisola iberica resta centrale e fondamentale.[19] I testi islamici redatti in versione latina per cura di traduttori come Giovanni di Siviglia, Domenico Gundisalvi, Ermanno il Dalmata, Platone di Tivoli, Gerardo di Cremona, e quelli islamologici redatti sulla base di quel rinnovato approccio, rimasero a lungo la base della forma migliore di conoscenza dell'Islam di cui l'Europa medievale disponesse. Non si può dire che Pietro avesse tratto da quegli studi tutte le conseguenze cui avrebbe potuto giungere: tuttavia, come si può vedere nei suoi due trattati, la compendiosa *Summa totius heresis saracenorum* e il più ampio *Liber contra sectam sive heresim saracenorum*, egli segnò progressi importanti. In molti casi essi presentavano consonanze con opere come la *Diàlexis sarrakenù kài christianù* di Giovanni Damasceno:[20] che pure il Venerabile almeno in un primo momento non poteva conoscere, dato che gli opuscoli del Damasceno furono tradotti da Burgundio da Pisa solo verso il 1148-50. L'interesse di Pietro per l'Islam non si trasformò

[17] Cfr. C. Bishko, *Peter the Venerable and Islam*, Princeton 1964; *Tolède XII^e-XIII^e. Musulmans, chrétiens et juifs: le savoir et la tolérance*, Paris 1991.

[18] Cfr. M. Th. D'Alverny, *Deux tradutions latines du Coran au Moyen Age*, «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age», XVI, 1947-48, pp. 69-131; J. Kritzeck, *Peter the Venrable and Islam*, Princeton 1964; J. Vernet, *La cultura hispanoárabe en Oriente y Occidente*, Barcelona 1978; J. Jolivet, *The Arab inheritance*, in *A history of twelfth century western philosophy*, ed. by P. Dronke, Cambridge 1988, pp. 113-48.

[19] Cfr. J. Vernet, *Ce que la culture doit aux Arabes d'Espagne*, Paris 1985.

[20] *P.G.*, XCVI, coll. 1336-48.

tuttavia in una miglior comprensione della figura e dell'opera del suo fondatore: Muhammad restava un apostata e un eretico; era necessario raggiungere con l'amore e la conoscenza i musulmani, persuaderli dei loro errori, convincerli a convertirsi.

Mentre Roberto di Ketton traduceva il *Corano*, Ermanno di Carinzia si occupava di una genealogia di Muhammad e Pietro di Toledo – un cristiano mozarabo – traduceva in latino con l'aiuto del segretario del Venerabile, Pietro di Poitiers, uno scritto apologetico, la *Risala* di al-Kindi. Con tutti questi testi, assemblati insieme, si formò la collezione per secoli più completa, sicura e autorevole di opere islamiche, il *Corpus cluniacense*, conosciuto anche come *Collectio Toletana*. In seguito, Marco di Toledo propose una versione del *Corano* ancora migliore della precedente: ed è sintomatico che egli, oltre al Libro Santo, traducesse dall'arabo anche le opere di Galeno, uno scritto controversistico opera probabilmente di un ex-musulmano fattosi cristiano e un'opera mistica dovuta a Ibn Tumart, il celebre maestro almohade.

La personalità di Marco di Toledo è sotto molti versi esemplare. Il fine ultimo di studiosi come lui non era per nulla puro amor di conoscenza: si era, anzi, in una sfera molto pratica. Anzitutto s'intendeva fornir armi alla controversistica: imparar cioè a meglio conoscere la dottrina islamica per meglio poterla confutare. Se questo tipo di atteggiamento è perfettamente comprensibile in un Occidente ormai guadagnato al metodo del grande amico di Pietro il Venerabile, cioè alla logica di Abelardo, meno chiaro è com'esso potesse recar frutto in un àmbito squisitamente missionario. È ovvio che, nel *dar al-Islam*, il metodo controversistico avrebbe condotto a un solo esito: il martirio. Senza dubbio molti cristiani si auguravano di conseguire tale gloria: tuttavia, sul piano dei risultati missionari pratici, il martirio avrebbe condotto al massimo – né ciò poteva esser considerato cosa da poco – agli esiti già segnalati fra II e III secolo da Tertulliano, cioè a nuove conversioni generate dal sangue dei martiri. La Chiesa era però al riguardo molto cauta e severa: né la controversia era adatta, né la pratica missionaria possibile in terra islamica, dov'era proibito confutare la legge islamica.

V'erano tuttavia i musulmani fuori dal *dar al-Islam*: ed erano sempre più numerosi. Abitanti dei territori siropalestinesi o iberici conquistati dai cristiani, mercanti, prigionieri: a loro, forse, ci s'intendeva rivolgere anzitutto con una propaganda missionaria che in terra controllata dai cristiani era possibile e che sottintendeva che l'infedele andasse non obbligato, bensì convinto a convertirsi attraverso la persuasione. Il modello costituito da Francesco d'Assisi, in questo senso, forniva un esempio nuovo, indicava un'altra strada; e nel suo stes-

so Ordine il suo insegnamento entrava sovente in conflitto con atteggiamenti d'altro genere. Dal canto suo Tommaso d'Aquino, che aveva dedicato all'Islam una modesta attenzione nella sua *Summa contra gentiles*, condivideva l'intenzione di Pietro il Venerabile di concorrere in qualche modo alla conversione dei musulmani; e, nel breve *De rationibus fidei contra saracenos, Graecos et Armenos*, stabiliva in quattro punti l'assunto controversistico destinato a restar a lungo tradizionale: l'Islam come deformazione della verità; l'Islam religione della violenza e della guerra; l'Islam religione fondata sulla licenza sessuale; Muhammad falso profeta.[21]

La letteratura controversistica prosperò nel corso del Duecento: in area iberica si ebbero opere quali la *Quadruplex reprobatio* del domenicano Ramon Martí,[22] fedele interprete ed esecutore del progetto missionario di Ramon de Peñafort, e il *De origine et progressu Machometis* del mercedario Pietro Pasqual; in area siropalestinese scritti come il *De statu saracenorum* di Guglielmo da Tripoli e il *Contra legem sarracenorum* del domenicano fiorentino Ricoldo da Montecroce,[23] che viaggiò fino a Baghdad assistendo quindi al debutto della conversione dei mongoli di Persia all'Islam e alla fine di uno dei grandi sogni della Cristianità occidentale, quello della cristianizzazione del mondo tartaro che avrebbe comportato – si era a lungo sperato – una sua grande crociata comune con l'Occidente, in grado di schiacciare come in una morsa l'Islam dei sultani mamelucchi d'Egitto.

Nato presso Firenze verso il 1243, domenicano dal 1267, Ricoldo fu inviato ad Acri da dove, a partire dal 1288, cominciò i suoi viaggi nel mondo mesopotamico e persiano; fu schiavo d'una tribù beduina, cammelliere, ma anche protagonista di dotte dispute con i teologi e giuristi musulmani. Ne nacquero due opere importanti, nelle quali l'impegno missionario e il consueto atteggiamento apologetico e controversistico si associano a una notevole competenza: il *Contra legem sarracenorum* e l'*Ad nationes orientales*.

[21] J. Waltz, *Muhammad and the muslims in St. Thomas Aquinas*, «Muslim World», 66 1976, p. 81-95.

[22] Cfr. E. Colomer, *La controversia islamo-judeo-cristiana en la obra apologética de Ramon Martí*, in *Diálogo filosófico-religioso entre cristianismo, judaísmo e islamismo durante la edad media en la península iberica*, ed. H. Santiago-Otero s.l. 1994, pp. 229-57; *Medieval encounters. Jewish, christian and muslim culture in confluence and dialogue*, ed. by G. D. Newby, Leiden 1998.

[23] Sulla personalità e i viaggi di frate Ricoldo, cfr. U. Monneret de Villard, *Il libro della peregrinazione nelle parti d'Oriente di frate Ricoldo da Montecroce*, Roma 1948; sul *Contra legem sarracenorum*, cfr. la traduzione italiana con ampio saggio introduttivo e bibliografia in *Ricoldo da Montecroce, I saraceni*, a cura di G. Rizzardi, Firenze 1992.

Anche Ricoldo si meravigliava del contrasto tra l'infame personalità di Maometto, l'oscurità e la contraddittorietà della sua legge da una parte, e la mitezza, la generosità, la sapienza dei musulmani dall'altra: come poteva gente così buona aderire a un credo tanto nefasto, venerare un tanto perfido profeta e accettare un credo così turpe? Questo giudizio schizofrenico costituì una specie di costante autodifesa della Cristianità nei confronti dell'Islam fino almeno al Seicento inoltrato: il pregiudizio della religione coranica come infame e corrotta non poteva esser abbandonato, ma in cambio le virtù dei musulmani servivano come argomentazione etica per rinfacciare ai cristiani i loro cattivi costumi. Pare che fonte diretta del *Contra legem* fosse un testo del IX secolo redatto da un ex-musulmano spagnolo convertito al cristianesimo, che Marco di Toledo aveva tradotto con il titolo di *Contrarietas alfolica* e che sarebbe stato poi utilizzato anche da Raimondo Lullo.[24] Troviamo Ricoldo di nuovo nella sua Firenze a partire dal 1301. Lì era attivo nella domenicana chiesa di Santa Maria Novella, fin dal 1246, uno *Studium theologiae*; e lì in quegli stessi anni viveva un grande predicatore, Giordano da Pisa, nelle opere del quale i saraceni sono una costante presenza.

Intanto, però, un'altra verità si andava facendo strada. Sempre più necessario appariva lo studio dell'arabo non solo in quanto esso era non soltanto una lingua sacra, la lingua d'una Scrittura rivelata – che poi si fosse o meno disposti ad accettarla come tale, era un altro discorso –, ma anche nella misura in cui essa era una grande lingua di cultura. In arabo, in seguito alla sua autorevolezza assunta con l'espansione musulmana, erano stati tradotti i tesori della sapienza degli antichi greci; e, per quanto essi potessero esser accessibili anche attraverso versioni dal greco – per le quali però al momento erano a disposizione degli occidentali, ad esempio nel mondo bizantino, opportunità ben minori di quanto in quello iberico non si mettesse alla portata degli studiosi per l'arabo –, le versioni da quest'ultima lingua si rivelavano di gran lunga preferibili sia per l'eccellenza dei commenti che traduttori e studiosi arabi avevano redatto, sia per l'abbondanza di studi nuovi da essi intrapresi, sia infine perché ci si andava accorgendo che attraverso l'arabo l'Occidente poteva accedere – magari per via indiretta, riflessa – al sapere e ad alcune tecnologie proprie anche a paesi e a civiltà ancora più lontane, dalla Persia all'India alla stessa Cina.[25]

[24] Cfr. M. Th. D'Alverny - G. Vajda, *Marc de Tolède, traducteur d'ibn Tumart*, «Al-Andalus», XVI 1951, pp. 124-32.

[25] Cfr. *La diffusione delle scienze islamiche nel Medio Evo europeo*, Roma 1987.

La penisola iberica è la vera madre del rinnovamento scientifico dell'Occidente e, ancora da prima, della propagazione di uno dei fondamentali supporti di esso. Sappiamo bene che la carta, originaria della Cina e già diffusa nell'Asia centrale dall'VIII secolo, era già presente nella Spagna musulmana fin dal X secolo: esistevano cartiere a Toledo e soprattutto a Jativa, nel Levante, dove Giacomo I d'Aragona istituì una specie di monopolio di produzione per tutto il regno di Valencia. Fu dall'Aragona del Duecento che il nuovo, prezioso materiale si diffuse in tutte le contrade occidentali.

Anche sul piano della diffusione del sapere scientifico veicolato nel mondo musulmano attraverso la lingua del Libro sacro, la penisola iberica dette splendidamente l'avvìo grazie a un precursore: Gerberto d'Aurillac, che giovanissimo aveva viaggiato in Catalogna e appreso fra il 967 e il 970 rudimenti di aritmetica e di astronomia arabe e forse anche greche, grazie alla familiarità con la curia vescovile di Vich e con il monastero di Ripoll. Divenuto in seguito capo della scuola episcopale di Reims e poi abate di Bobbio, Gerberto poté diffondere le sue conoscenze in attesa di ascendere al soglio pontificio col fatidico nome di Silvestro II.[26] L'influenza da lui esercitata su Fulberto, vescovo di Chartres nel ventennio compreso tra 1008 e 1028, è importante nel successivo sviluppo della scuola di Chartres: dalla quale uscì un'opera fondamentale come la traduzione, curata da Ermanno il Dalmata, della versione araba del *Planispherium* di Tolomeo. Traduttori del Corano e delle opere scientifiche si identificavano. L'interesse religioso fu sostenuto e veicolato da quelli filosofico e scientifico: del resto, le due sfere avevano molteplici punti di contatto.

D'altra parte, il processo avviato soprattutto in Spagna e del quale senza dubbio l'*équipe* di Pietro il Venerabile fu protagonista sarebbe stato meno agevole e avrebbe recato con sé conseguenze molto meno rapide e profonde se il contatto con la cultura araba (o comunque con quella veicolata attraverso la lingua araba) non fosse stato reso perentoriamente indispensabile dal travolgente sviluppo dell'economia e della mercatura. Grazie ad amalfitani prima, a veneziani, pisani e genovesi più tardi, erano state conosciute infatti ben presto – di rado in traduzioni sistematiche: più spesso attraverso volgarizzamenti ed epitomi – opere la conoscenza delle quali era necessaria sul piano pratico: quindi gli scritti dei geografi, dei matematici, dei medici. Si tradussero dall'arabo il grande trattato di Tolomeo detto *Almagesto*, nonché gli scritti di al-Khuwarizmi dedicati all'algebra o

[26] Cfr. Ph. Wolff, *Storia e cultura del medioevo dal secolo IX al secolo XII*, tr. it., Roma-Bari 1971, pp. 109-98.

quelli astronomici-astrologici come il *Liber de aggregatione scientiae stellarum* di al-Farghani – un'opera conosciuta dallo stesso Dante – nonché l'*Introductorium in astronomiam* e il *De magnis coniunctionibus et annorum revolutionibus ac eorum profectionibus* di Abu Ma'shar, il celebre Albumasar della tradizione occidentale.

Oggetto privilegiato di traduzione furono per molto tempo i trattati di medicina.[27] Nell'XI secolo il monaco cassinese Alfano aveva già tradotto alcuni testi dal greco; ma fu un altro monaco di Montecassino, Costantino Africano – originario dall'odierna Tunisia – a rinnovare profondamente la dotazione libraria della medicina occidentale traducendo in latino dall'arabo e anche dal greco opere quali il *Liber aphorismorum* di Ippocrate arricchito dal commento di Galeno, i *Prognostica* di Ippocrate, il *Liber graduum* di al-Gazzar.[28] Centro importante di studi medici fu Salerno, dove convergevano conoscenze provenienti dalla cultura greca, da quella araba – attraverso la Sicilia e l'Africa settentrionale – e da quella ebraica.[29]

Le opere di matematica e di medicina rispondevano essenzialmente, con le loro traduzioni, a esigenze pratiche e tecniche. Diversamente andavano le cose invece con la filosofia, che rivestiva un particolare significato per gli occidentali anche a livello teologico. Ci si avvicinò così soprattutto alle opere di Aristotele: che però era un Aristotele del tutto particolare, tradotto e rielaborato sotto i califfi abbasidi fra VIII e IX secolo, profondamente imbevuto di elementi neoplatonici desunti soprattutto da Plotino e da Proclo.[30] Fondamentali furono, per l'Europa, le traduzioni del *Liber de intellectu* di al-Kindi e dei commenti di al-Farabi, che aveva confrontato le tesi di Aristotele con quelle neoplatoniche, soprattutto di Porfirio.[31] Ma importantissime furono le traduzioni di Ibn Sina, che per gli occidentali è Avicenna,[32] cui si devono tanto il celebre *Canone* – un'opera medica che nel Cinquecento venne più volte stampata e che, usata ancora nelle università europee del Seicento, rese Avicenna (accanto ad ar-Razi),[33] l'autore di scritti di scienze mediche più noto in Occidente do-

[27] Cfr. D. Jacquart, *La science médicale occidentale entre deux renaissances (XIIe s. - XVe s.)*, Aldershot 1997.

[28] Cfr. H. Hathout, *Topics in islamic medicine*, Kuwait 1984; L. Sterpellone - M. Salem Elsheikh, *La medicina araba*, Milano 1995.

[29] Cfr. P. O. Kristeller, *Studi sulla scuola medica salernitana*, Napoli 1986; P. Morpurgo, *Filosofia della natura nella «schola» salernitana del secolo XII*, Bologna 1990.

[30] Cfr. R. Walzer, *Greek into Arabic. Essays on islamic philosophy*, Columbia 1962.

[31] Cfr. Al-Farabi, *La città virtuosa*, a cura di M. Campanini, Milano 1996.

[32] Cfr. L. E. Goodman, *L'Universo di Avicenna*, tr. it., Genova 1992.

[33] Cfr. G. A. Lucchetta, *La natura e la sfera*, Bari 1987.

po i classici Ippocrate e Galeno –[34] quanto i trattati filosofici (soprattutto il *Kitab as-Sifa*) che restarono fondamentali nella vita universitaria due-trecentesca e senza i quali la riflessione filosofica di Tommaso d'Aquino e di Bonventura da Bagnoregio ci resterebbe incomprensibile. Naturalmente, le traduzioni immisero nel tessuto della cultura latina anche gli echi e le tracce delle fortissime polemiche dalle quali il mondo musulmano, diviso tra gli autori più sensibili alla filosofia greca «pagana» e alle sue ragioni e quelli preoccupati che tali influssi non finissero col compromettere la sostanza profetica sulla quale si fonda l'Islam, era attraversato; celebre al riguardo la polemica scatenata da al-Ghazzali, nella *Destructio philosophorum*, contro al-Farabi e Avicenna. Un segno potente fu comunque lasciato da Avicenna nella filosofia musulmana anche più preoccupata delle ragioni della fede e della rivelazione: in autori come Ibn Bajiah (per gli occidentali «Avempace») e Abu Bekr ibn Tufail («Abubacer») l'impronta avicenniana è molto forte: ma lo è anche in tutti i filosofi latini, platonici o aristotelici che fossero, tra Due e Cinquecento. Solo un altro maestro musulmano può stargli al confronto nell'influenza sul pensiero occidentale: il cordobano Ibn Rushd al-Hafid, notissimo fra i latini col nome di Averroè, condannato come «empio» e «nemico del Cristo» da alcuni teologi ma venerato da altri che lo consideravano il vero e autentico interprete di Aristotele.[35] Così la pensava del resto lo stesso Alberto Magno, maestro di Tommaso d'Aquino, per quanto la forte componente neoplatonica che gli era propria lo conducesse lontano da Averroè. Naturalmente, accanto agli autori arabi, molta importanza ebbero per l'Occidente i pensatori ebraici: fra essi, vanno ricordati Salomon ibn Gabirol («Avicebron»), Giuda ha-Levi, Abraham ibn Ezra e soprattutto il grande Mosheh ben Maymon («Maimonide») di Córdoba, che fu anche medico del Saladino e attraverso i commentatori dell'opera del quale – specie di uno splendido scritto, la *Guida dei perplessi* – andò rinnovandosi l'influenza di Averroè nel mondo ebraico non meno che in quello musulmano e in quello cristiano.[36]

In meno di mezzo secolo, nella seconda metà del XII secolo, erano uscite dall'*atélier* dei traduttori toledani le versioni latine degli scritti astronomici di Albategni, Alcabizio e Alfagrano, il *De intellectu* di

[34] Cfr. D. Campbell, *Arabian medicine and its influence on the Middle Ages*, London 1926; M. Meyerhof, *Studies in medieval Arabic medicine: theory and practice*, ivi 1984; D. Hacquart - F. Micheau, *La medécine arabe et l'Occident médiéval*, Paris 1990.

[35] Cfr. L. Gauthier, *Ibn Rochd*, Paris 1948.

[36] Cfr. M.-R. Hayoun, *I filosofi ebrei nel medioevo*, tr. it., Milano 1994.

al-Kindi,[37] parte del *Kitab as-Sifa* di Avicenna, gli scritti di al-Ghazzali. Del tutto meritorio sotto questo profilo – con i limiti che fin troppo gli furono più tardi addebitati: fretta, errori, equivoci, barbarismi – fu il lavoro infaticabile di Gerardo da Cremona (morto nel 1187), che tradusse il *Canone* di Avicenna, l'*Almagesto* di Tolomeo – del quale esisteva tuttavia un'altra traduzione anonima, dal greco, redatta in Sicilia verso il 1160 –, opere di al-Kindi e forse anche di al-Farabi, una quantità di scritti aristotelici e lo pseudoaristotelico *Liber de causis*; alle opere arabe egli aggiunse quelle ebraiche, come il *Libro delle definizioni* e il *Libro degli elementi* del neoplatonico Isaac Israeli che s'ispirava ad al-Kindi e che fu tradotto anche da Domenico Gundisalvi.[38]

Il gigantesco impegno di Gerardo fu ripreso e continuato alla corte palermitana dell'imperatore Federico II dal filosofo, astrologo, medico, «mago» Michele Scoto (1180-1235), il quale aveva visitato Toledo, Bologna e Roma. Egli tradusse varî scritti aristotelici con i relativi commenti di Averroè, il *De sphaera* di Alpetragio, il *De animalibus* di Avicenna.[39] Intanto un traduttore d'ambiente ancor toledano, Ermanno il Tedesco, tradusse fra il 1240 e il 1256 altri fondamentali commenti di Averroè, come quello all'*Etica nicomachea*. La rinascita filosofica e scientifica dell'Occidente, che porta il segno del neoplatonismo e dell'incipiente aristotelismo, si deve a questo grande abbraccio tra cultura latina e cultura islamica.[40]

I decenni tra metà del XII e metà del XIII secolo furono tra i più importanti dell'intera, lunga avventura intellettuale del mondo euromediterraneo. Nacquero, con la scuola di Abelardo e con l'affermazione della scolastica, la logica e il metodo dialettico; mentre si confrontavano inquisizione e spinte ereticali, la religiosità e la vita della Chiesa si rinnovavano grazie al contributo degli Ordini mendicanti; de-

[37] Sull'importanza di al-Kindi nel corso di tutto il Basso Medioevo, specie nell'àmbito della *perspectiva*, cfr. F. Alessio, *Per uno studio sull'ottica del Trecento*, «Studi medievali», III serie, VI 1965, pp. 444-504.

[38] Per l'*Almagesto* e le sue traduzioni, cfr. C. H. Haskins, *Studies in the history of mediaeval science*, Cambridge Mass. 1972. Un panorama sintetico sulle traduzioni dall'arabo è quello di H. Daiber, *L'incontro con la filosofia islamica*, in *Storia della filofosia. 2. Il Medioevo*, a cura di P. Rossi - C. A. Viano, Roma-Bari 1994, pp. 180-95, con relative informazioni bibliografiche. Cfr. anche C. F. Beckingham, *Between Islam and Christendom*, London 1983; P. Kunitzsch, *The Arabs and the stars: Texts and traditions on the fiwed stars and their influence in medieval Europe*, London 1989.

[39] L. Thorndike, *Michael Scot*, London 1965.

[40] Per una panoramica sugli esiti scientifici di questo processo storico, cfr. *Scienza e tecnica nel medioevo*, «Nuova civiltà delle macchine», XI 1993. Per alcuni problemi specifici, come quello dell'ottica di Alhazen, molto utile G. Federici Vescovini, *Astrologia e scienza*, Firenze 1979. In generale sulle scienze della natura, con riferimenti alla polemica antimusulmana, *Il teatro della natura*, «Micrologus», IV 1996.

collava la grande stagione degli *Studia* universitari; si consumava il duello tra regno e sacerdozio mentre si affermavano le monarchie feudali e le autonomie cittadine; trionfava l'economia monetaria e l'Occidente tornava alla coniazione aurea. Furono, questi, anche i decenni centrali del movimento crociato: che sarebbe quindi un errore interpretare come enucleato dal suo contesto, del quale anzi va considerato la componente militare, essenziale come s'è visto in quel rapporto tra Europa e l'Islam che non può d'altronde in alcun modo esser ridotto ad essa.

Esiste nella cultura europea un episodio che non è forse in sé di fondamentale importanza, ma che è notevole sia perché sta forse alla base di un capolavoro, sia perché il «caso» da esso rappresentato è emblematico. Si tratta dell'insieme dei racconti in arabo che si riferiscono a una tradizione riguardante il Profeta attestata dalla Sura 17 del *Corano*, la Sura del *Viaggio notturno*, e da una serie di *hadith* riguardanti il *miraj*, cioè l'ascensione notturna del Profeta da Gerusalemme al cielo in sella al cavallo Buraq. L'originale arabo che coordina questa serie di racconti è andato perduto, ammesso che sia mai veramente esistito: tuttavia Abraham Alfaquim ne aveva compilato una riduzione dall'arabo al castigliano sulla quale verso il 1264 Bonaventura da Siena, *domini regis notarius et scriba* alla corte di Alfonso X di Castiglia, aveva ricavato una versione latina e una francese. Presso quel sovrano, proprio nei medesimi anni, era esule da Firenze il guelfo Brunetto Latini che, viaggiando in Spagna al tempo della battaglia di Montaperti del 1260, che aveva segnato l'inizio di un periodo di governo ghibellino nella sua città, aveva preferito non tornare in patria. Non sappiamo se nella bisaccia di Brunetto Latini, che sarebbe rientrato a Firenze di lì a qualche anno, vi fosse una copia del *Liber de scala*, o un'epitome, o degli appunti; non sappiamo per quale via il più illustre allievo del Latini, Dante Alighieri, sia pervenuto a conoscere il contenuto di quel testo. Ma che le analogie tra il *Liber* e la *Divina Commedia* sono tali e tante che ormai si può ipotizzare, sia pur con tutta la necessaria prudenza, che l'ascensione del Profeta, ritessuta e rinarrata attraverso una serie di successivi racconti, sia uno dei fondamenti del più grande poema del medioevo occidentale.[41]

[41] Nel 1919 l'arabista spagnolo Miguel Asín Palacios, in un'opera ricca di erudizione e costruita con grande abilità, rivendicava all'Islam la paternità dell'immaginario dantesco dell'Aldilà. La sua tesi, a lungo contrastata (cfr. M. Asín Palacios, *Dante e l'Islam*, tr. it., voll. 2, Parma 1994), fu confermata dal ritrovamento da parte di Enrico Cerulli di un codice contenente la versione latina e francese del *Liber de scala* (cfr. E. Cerulli, *Il «Libro della Scala» e la questione delle fonti arabo-spagnole della «Divina Commedia»*, Città del Vaticano 1949). Un altro codice, conservato alla Vaticana, oltre al *Liber de scala* contiene anche una copia della *Collectio Toletana*. Cfr. ora anche *Il Libro della Scala di Maometto*, tr. it. di R. Rossi Testa, Intr. di C. Saccone, Mi-

Se il risultato dell'incontro fra Europa e Islam fosse solo questo, il debito di gratitudine della prima nei confronti del secondo sarebbe già immenso. Ma non basta ancora. Pensiamo al dibattito acceso nell'Università di Parigi in pieno Duecento attorno a idee e concetti che sarebbero stati impensabili senza al-Ghazzali, Avicenna e Averroè (e pur nell'inconciliabile differenza tra questi filosofi, forse trascurata dal metodo scolastico o della quale esso addirittura non aveva interesse a tener il dovuto conto).[42] Senza Avicenna e al-Ghazzali inconcepibili resterebbero (proprio in termini ad esempio di rapporto fra essenza ed esistenza) le voci più alte di tutta la filosofia occidentale del XX secolo.[43]

Né andrebbe dimenticato – per quanto più vago e incerto da inquadrare – il contributo della poesia e della musica araba alla lirica occidentale: dopo le ricerche del Menéndez Pidal sulla strofa «zejelesca» araba e la sua diffusione in tutta l'area romanza e le indagini sulle parole e frasi in idioma protoromanzo iberico nelle *kharge* (le «chiuse») delle poesie arabe ed ebraiche di Spagna, possiamo affermare che da molti punti di vista la poesia euromediterranea d'amore dei secoli XII-XIII fu caratterizzata da un *continuum* denso sì di articolazioni e di variabili, ma esteso in una *koinè* d'atmosfera, di scambi d'esperienze e di temperie e in una pluralità espressiva e idiomatica dall'Andalusia alla Provenza e dalla Sicilia alla Toscana.

Ma allora, e insomma, fu filoislamico il Duecento europeo? Certo è che fu uno dei più grandi secoli della storia europea; senza dubbio esso resta fondamentale nella costruzione dell'identità culturale del continente. Ed è incontestabile che fu uno dei momenti nei quali Cristianità e Islam – nonostante le crociate (o *anche* a causa delle crociate?) – furono più vicini.

lano 1991; *Le Livre del l'échelle de Mahomet*, tr. fr. G. Besson - M. Brossard-Dandré, Paris 1991. Per collocare il *Libro della Scala* nel contesto delle ricerche d'età alfonsina cfr. E. Cerulli, *Nuove ricerche sul «Libro della Scala» e la conoscenza dell'Islam in Occidente*, Città del Vaticano 1972. È probabile che l'opera fosse conosciuta comunque anche nella Sicilia sveva.

[42] A. De Libera, *Sources arabes de la pensée européenne*, in *Granada 1492: histoire et représentations*, Toulouse 1993, pp. 83-84, cit. in Guichard, *L'Islam e l'Europa*, cit., p. 331.

[43] Ma cfr. quanto si dice in A. De Libera, *La philosophie médiéval*, n. éd., Paris 1995, un libro l'assunto del quale è stato preceduto in forme polemiche e militanti (che a me non sono dispiaciute: al contrario) in Id., *Pensar au Moyen Age*, Paris 1991.

V
Mediazioni culturali e scambi di conoscenze

Il rapporto tra le due civiltà, o meglio la mediazione fra esse, fu merito di entrambe: in quella che qui c'interessa direttamente, l'euro-occidentale (astraiamo quindi dalle Cristianità bizantina e orientale, che pur ebbero la loro importanza),[1] vi collaborarono principi, chierici secolari e regolari, cavalieri, mercanti, traduttori. Alcuni fra essi, tuttavia, meritano una menzione speciale.

Federico II, «emiro», «sultano battezzato». Questi epiteti, gettati come un'offesa in faccia allo Svevo dai suoi avversari della Curia pontificia e dai propagandisti guelfi, hanno attraversato i secoli. Li riprendeva, ancora, quello straordinario arabista dell'Ottocento che fu Michele Amari. Li hanno ripetuti fino ai nostri giorni un po' tutti i biografi di colui che, per le fonti arabe, era *al-Imbiratùr*. Le notizie d'ambiente musulmano che lo riguardano testimoniano che, a Palermo, egli era stato allevato dai capi della comunità musulmana; e fonti occidentali assicurano che, oltre al latino, parlava greco e arabo.[2] Tra il febbraio e il marzo del 1229 l'imperatore riuscì ad accordarsi col sultano ayyubide del Cairo al-Malik al-Kamil affinché Gerusalemme (smantellata con l'esclusione dei Luoghi Santi musulmani, vale a dire il recinto del *Haram esh-Sharif*) gli fosse affidata fino allo scadere d'una tregua decennale, insieme con Betlemme, Nazareth e qualche area minore con accesso al mare. In tale occasione, nonostante la scomunica che l'aveva colpito, egli assunse nella basilica del-

[1] Cfr. G. Fedalto, *La Chiesa latina in Oriente*, voll. 3, Verona 1973-78; A. Odeh Issa, *Les minorités chrétiennes de Palestine à travers les siècles*, Jerusalem 1977; G. Fedalto, *Le Chiese d'Oriente*, Milano 1984; G. Samir Eid, *Arabi cristiani e arabi musulmani*, Milano 1991; *Le Chiese orientali*, Milano 1992 («Communio»), 123); *Comunità cristiane nell'Islam arabo*, a cura di A. Pacini, Torino 1996; N. Bux, *La liturgia degli orientali*, Bari 1996; A. Ducellier, *Crétiens d'Orient et Islam au Moyen Age. VII^{e}-XV^{e} siècle*, Paris 1996.

[2] Ci esimiamo dal ripercorrere il tema delle molte biografie di Federico. Su quanto più da vicino ci riguarda – il suo rapporto con la cultura musulmana e la crociata –, cfr. G. Levi della Vida, *Il mondo islamico all'epoca di Federico II*, in Idem, *Aneddoti e svaghi arabi e non arabi*, Napoli 1959, pp. 45-57; U. Rizzitano, *Federico II, «al-Imbiratùr»*, in Idem, *Storia e cultura nella Sicilia saracena*, Palermo 1975, pp. 319-34; A. De Stefano, *La cultura alla corte di Federico II imperatore*, n. ed., Parma 1990; F. Giunta - U. Rizzitano, *Terra senza crociati*, n. ed., Palermo, 1991; *Federico II. Immagine e potere*, a cura di M. S. Calò Mariani - R. Cassano, Venezia 1995; *Federico II e il mondo mediterraneo*; *Federico II e le scienze*; *Federico II e le città italiane*, a cura di A. Paravicini Bagliani - P. Toubert, Palermo 1995; *Federico II e le nuove culture*, Spoleto 1995.

la Resurrezione la corona di re di Gerusalemme mediante il rito dell'autoincoronazione. I cronisti arabi Ibn Wasil e Sibt Ibn al-Giawzi riferiscono che, durante la sua visita alla Città Santa, non perse occasione per esprimere ammirazione e simpatìa per l'Islam e i suoi costumi, mentre manifestò astio e disprezzo nei confronti del mondo ecclesiastico latino. Fino a giungere a un tocco di esotismo romantico *avant la lettre*: il manifestato desiderio di ascoltare l'appello alla preghiera lanciato dal muezzìn nella notte.

La «crociata diplomatica» di Federico II non può essere affatto considerata prova né del suo filoislamismo, né tanto meno d'una sua qualche avversione per il movimento crociato o l'idea di crociata in sé e per sé. Certo, egli si rendeva perfettamente conto del fatto che l'*iter Hierosolymitanum* era ormai divenuto uno strumento politico nelle mani del papato: tuttavia ne rivendicava in quanto imperatore la guida, non diversamente da quanto aveva pensato e dichiarato esplicitamente una quarantina di anni prima il suo grande avo, il Barbarossa; e difatti egli stesso aveva preso la croce già ad Aquisgrana il 25 luglio del 1215, giorno dell'Apostolo san Giacomo, durante la sua incoronazione a re di Germania e quindi anche a «re dei romani» in attesa di ricevere a Roma, dal papa, il diadema imperiale.

La prospettiva della crociata era insomma per lui irrinunciabile. Ma quella d'un attacco all'Egitto gli avrebbe alienato un amico politico e diplomatico abbastanza sicuro come al-Malik al-Kamil, cosa questa che non poteva in nessun modo corrispondere né ai suoi desideri, né ai suoi interessi: tanto più che la palese inimicizia del pontefice Gregorio IX e la turbolenta inaffidabilità dei baroni franco-siriaci di Terrasanta non rendevano affatto sicure né la sua autorità né la sua stessa permanenza in quella terra. Continuando la politica dei suoi predecessori normanni – che sarebbe stata seguita poi anche da chi dopo di lui avrebbe governato la Sicilia: da Manfredi, poi dagli Angioini, poi dagli Aragonesi – e obbedendo forse a una norma obiettivamente geopolitica, Federico mirava in quanto re di Sicilia a mantenere rapporti di sostanziale buon vicinato sia con il sultano d'Egitto, sia con i dinasti nordafricani. In ciò si possono cogliere le linee del disegno diplomatico d'un sovrano mediterraneo, ma non si può certo individuare una volontà di comprensione e di mediazione nei confronti dell'Islam. Tanto più che durante le crociate, sia in Siria sia nella penisola iberica, gli episodi d'intesa diplomatica e perfino di simpatìa erano stati come sappiamo parecchi; e lo stesso va detto a proposito dell'uso dei mercenari saraceni, comune proprio durante le crociate: se ne servivano perfino gli Ordini religioso-militari. Tutto ciò non può che costringerci a ridimensionare la fama di filoislamismo

che circonda Federico,[3] che non è per nulla giustificata dagli eventi della crociata del 1228-29; allo stesso modo, non avrebbe senso parlare di un atteggiamento antislamico, oppure di scelte contraddittorie, quando si paragonano quegli eventi alla dura repressione con cui l'imperatore punì nel 1222-23 i saraceni dell'interno della Sicilia, che avevano osato ribellarsi al suo governo. Sarebbe davvero un *escamotage* contrapporre il preteso antislamismo di quegli episodi al non meno preteso filoislamismo che presiedette poi alla protezione del centro musulmano di Lucera e sul quale tanto speculò la propaganda guelfa, la quale aveva interesse a presentare l'imperatore come amico degli infedeli. E in effetti il mondo musulmano, se da una parte – come testimonia l'attenzione con cui il sultano al-Malik al-Kamil guardava alla corte di Palermo – considerò con simpatia l'atteggiamento di Federico nei suoi confronti, non se ne lasciò tuttavia ingannare: qualche fonte araba gli rimprovera di essere un *dahri*, cioè uno «scettico» se non addirittura un agnostico e perfino un ateo.

Vero è tuttavia che Federico aveva conosciuto fin da giovinetto la cultura islamica e che senza dubbio l'ammirava. In ciò egli continuava una tradizione già avviata in età normanna: Ruggero II aveva favorito la ricerca geografica e cartografica di Idrisi, i due Guglielmi si erano fatti promotori della traduzione di opere di astronomia e di matematica, lo Svevo indirizzò con vigore i suoi interessi verso il campo più propriamente speculativo, quello della filosofia e delle scienze naturali. La corte normanna, pur non ignorando certo la cultura e la scienza arabe, aveva tuttavia privilegiato quelle greche; Federico intraprese nella sua *Magna Curia* un diverso cammino, in parte dettato dai suoi gusti e dai suoi interessi, in parte reso più agevole e forse necessario dalle circostanze. Dopo la crociata del 1202-1204, l'impero bizantino si era frammentato in regni che non avevano potuto evitare una certa eclisse e una certa decadenza del sapere ellenofono; in cambio, l'attività politica e diplomatica dell'imperatore, specie dopo la visita in Oriente del 1228-29, lo guidava ad approfondire i rapporti con il mondo islamico.

Nel 1227 giunse a corte Michele Scoto, che – britannico d'origine, toledano per tirocinio, presto naturalizzato siculo – sembrava riassumere in sé la tradizione della vivissima attività dei traduttori dall'arabo dei secoli XII-XIII. Egli aveva già tradotto per intero il celebre *Kitab al-hay'a*, il «Trattato della sfera» di Abu Ishàq Nur ad-Din al-Bitrugi (che gli occidentali avrebbero conosciuto come «Alpetra-

[3] Tale il parere dello stesso M. Rodinson, *Il fascino dell'Islam*, tr. it., Bari 1988, p. 44, che lo definisce «islamofilo e arabista»; più cauto quello di F. Gabrieli, *Federico II e la cultura musulmana*, in Idem, *Pagine arabo-siciliane*, a cura di A. Borruso, Mazara 1986, *passim*.

gio»), nel quale i moti del sole e dei pianeti erano spiegati in modo congruo rispetto alla fisica aristotelica. Lo Scoto tradusse poi dal greco e dall'arabo altri trattati aristotelici: fra i quali uno particolarmente caro alle meditazioni naturalistiche dell'imperatore, l'*Historia animalium*, al quale aggiunse – dedicandolo appunto a Federico – l'*Abbreviatio Avicenne de animalibus*. Si deve a Michele Scoto se la Sicilia sveva divenne un luogo d'elezione per lo studio d'un pensiero aristotelico filtrato tuttavia principalmente attraverso Avicenna e Averroè. Egli era tuttavia interessato all'astrologia e a due scienze ad essa per molti versi affini, l'alchimia e la fisiognomica; ad esse dedicò numerosi trattati nei quali forti sono le influenze di ar-Razi, di Abu Ma'shar («Albumasar»), di Abu'l Abbas al-Farghani («Alfragano»).

A metà degli Anni Trenta del Duecento fece il suo ingresso nella *Magna Curia* palermitana un altro studioso di alto livello: quel Teodoro d'Antiochia inviato forse all'imperatore dal sultano d'Egitto e che lavorò anche nella cancelleria redigendo la corrispondenza in arabo diretta alle corti musulmane. In effetti sappiamo che esisteva un dipartimento arabo all'interno della cancelleria imperiale: ed è stato notato come anche a livello stilistico-formale l'intero lavoro cancelleresco, anche quello per cui si usava la lingua latina, risentisse dell'influsso arabo. Teodoro, cristiano monofisita di Siria («giacobita»), mediò testi e conoscenze dal Vicino Oriente e dal Maghreb, si occupò di scritti di medicina e d'igiene e pare traducesse per l'imperatore un celebre trattato arabo di falconeria, redatto dal falconiere Moamin. Federico, molto appassionato di tale arte, se n'era occupato durante la crociata: e fu grazie alle opere tradotte o volgarizzate da Michele e da Teodoro oltre che alla sua esperienza di cacciatore, d'allevatore e d'osservatore ch'egli poté redigere il suo celebre *De arte venandi cum avibus*.[4] Non pago, tuttavia, dei dotti che egli aveva riunito attorno a sé nella *Magna Curia* e di quelli che vivevano altrove nel regno – come nel nuovo centro universitario di Napoli o nell'antica, venerabile scuola di Salerno –, Federico si fece promotore di una serie d'inchieste sugli argomenti scientifici più varî che coinvolsero l'intero bacino mediterraneo: se ne ha una mirabile testimonianza nel codice del *Kitab al-masa'il as-siqilliyya* («Libro delle questioni siciliane») redatto da Ibn Sab'ìn, andaluso di Murcia, mistico *sufi*, al quale il suo sovrano – l'emiro almohade Abd al-Wahid – aveva passato una serie di questioni che l'imperatore aveva inviato in tutti i principali paesi dell'Islam mediterraneo e vicino-orientale sollecitando risposta.

[4] Cfr. J. Théodoridés, *Orient et Occident au Moyen Age: l'oeuvre zoologique de Frédéric II de Hohenstaufen*, in *Oriente e Occidente nel medioevo: filosofia e scienze*, Roma 1971, pp. 549-67.

Certo, nonostante tutto l'impegno di colui che fu detto *Stupor mundi*, sul piano della conoscenza della cultura araba né Palermo, né Napoli, né Foggia (insomma, nessuno dei centri della vita culturale federiciana) giunsero mai al livello degli *ateliers* spagnoli.[5] La vita intellettuale della Spagna cristiana del tempo, tesa tra Toledo e Siviglia e assetata di tutto quel che fosse arabo o ebraico, reca il sigillo del grande re di Castiglia e di León Alfonso X, il figlio di san Ferdinando asceso al trono nel 1252, due anni dopo la morte di Federico. Il suo regno durò trentadue anni, fino al 1284. Nella tradizione spagnola egli è *el Sabio* («il Sapiente»): ed è, con Federico, il grande monarca intellettuale di quel secolo intellettuale per eccellenza che fu il Duecento. Si può dire che proprio la passione per la cultura araba sia l'elemento che accomuna Federico ed Alfonso.

Attratto al pari di san Luigi dal grande problema delle scelte etiche dell'uomo in rapporto alla sua dignità e ai suoi doveri, il Castigliano sentiva in modo quasi tragico il problema del condizionamento delle stelle sul carattere e sulle vicende di ciascuno. Ciò lo conduceva alla riflessione astrologica relativa agli influssi celesti che in qualche modo «limitano» e «dirigono» il libero arbitrio, e alla virtù che a sua volta li combatte e li corregge: per questo amava il gioco degli scacchi, che con tanta efficacia presenta il dramma della lotta per la vittoria. Invitando alla sua corte scienziati musulmani ed ebrei per collaborare con lui al grande progetto di studio dell'animo umano riflesso nelle *Siete partidas*, Alfonso seguiva naturalmente la tradizione di magnanimità e d'equità che aveva spinto i suoi predecessori, a proteggere le comunità giudaiche e saracene delle città conquistate. Ciò non gli risparmiò peraltro ripetute insurrezioni dei *mudejares*, i musulmani soggetti ai cristiani, e anche insuccessi molto duri, come la perdita di Murcia.

Ma il lavoro intellettuale continuava. Alfonso raccolse il messaggio della grande scuola di traduzione che aveva avuto Toledo come suo centro – anche se, lo ripetiamo, non si era mai trattato di un'iniziativa organica e coordinata da una sola volontà – e lo condusse avanti con coerenza, nonostante i tempi lo obbligassero spesso a prendere le armi e, come crociato, egli rappresentasse una linea ben più concreta e convinta di Federico II. Intraprendente ma non sempre abile né favorito dalla sorte nelle sue velleità di potere – basti pensare al suo vano sogno di cingere la corona imperiale romano-germanica – il Re Sapiente fu più fortunato, e la sua gloria

[5] Un po' riduttivo appare tuttavia, al riguardo, il parere di Abulafia, *Federico II*, cit., pp. 251-67, un libro che ha d'altronde il merito di combattere molti stereotipi.

resta in ciò più fulgida, come studioso e come estremo sostenitore di una linea di rispetto e di comprensione per le comunità differenti dalla cristiana nelle terre della *Reconquista*: una linea che si stava tuttavia progressivamente modificando e che sarebbe stata abbandonata alla fine del Quattrocento.

Tra i meriti più evidenti del *Sabio* vi sono, oltre all'impulso delle traduzioni dall'arabo e dall'ebraico,[6] l'affermazione del castigliano come lingua di cultura oltre che di letteratura e poesia e la particolare attenzione ai temi e ai testi filosofici, astrologici e naturalistici.[7] Ma lo straordinario avvicinamento tra Europa e Islam nel Duecento aveva anche altre radici e altri motivi. Tenendo conto del fatto che alcuni fra i principali protagonisti di esso vestivano il saio dei frati minori, è forse il caso di richiamare un testo e un episodio le conseguenze dei quali sono state forse fondamentali.

> Quelli poi che vanno fra gli infedeli possono comportarsi spiritualmente in mezzo a loro in due modi. Un modo è che non facciano liti o dispute, ma siano soggetti ad ogni creatura umana per amore di Dio, e confessino d'essere cristiani. L'altro modo è che, quando vedranno che piace al Signore, annunzino la parola di Dio perché essi credano in Dio onnipotente Padre, Figlio e Spirito Santo, Creatore di tutte le cose, e nel Figlio Redentore e Salvatore, e siano battezzati, e si facciano cristiani, perché chiunque non sia rinato per acqua e Spirito Santo non potrà entrare nel Regno dei Cieli.[8]

Si tratta di un passo della *Regula non bullata* promulgata durante il Capitolo delle Pentecoste dell'Ordine dei Minori del 1221: Francesco era rientrato dal suo viaggio in Siria e in Egitto intrapreso nel 1219, durante il quale aveva predicato ai crociati impegnati nell'assedio di Damietta e aveva anche visitato il sultano al-Kamil. L'incontro con il sultano, narrato con qualche differenza di tono da fonti occidentali francescane e non, è indirettamente confermato anche da una fonte epigrafica araba. Che il sultano abbia offerto ospitalità nella sua tenda e abbia scambiato qualche parola con quel *sufi* (un «uomo di Dio» che indossava la caratteristica veste di lana – in arabo *suf* – provvista di cappuccio, propria degli asceti), che lo abbia congedato con qualche piccolo dono, non è né incredibile né estraneo alle tradizioni islamiche. Meno probabile l'episodio dell'ordalìa del fuoco, riferito dal solo Bonaventura di Bagnoregio e che, richiamando

[6] Cfr. l'importante, ampio studio di E. Paltrinieri, *Il «Libro degli Inganni» tra Oriente e Occidente. Traduzioni, tradizione e modelli nella Spagna alfonsina*, Firenze 1992.

[7] Cfr. Alfonse X, *Tables alphonsines avec les canons de Jean de Saxe*, éd. E. Poulle, Paris 1984; *Le gemme e gli astri; Il Lapidario di Alfonso il Saggio*, Milano 1997.

[8] *Regula non Bullata*, XVI, in *Fonti francescane*, Assisi 1986, pp. 21-42.

analoghi episodi nella storia della Cristianità medievale, appare poco probabile nel contesto d'un incontro con l'Islam (non tutti gli studiosi sono però d'accordo nemmeno su questo).

A proposito dell'episodio dell'incontro tra Francesco e il sultano e della disposizione della *Regula*, che potrebbe stare in stretto rapporto con esso, si è sottolineato il ruolo di Francesco nella storia delle missioni e si è discusso a lungo sul suo atteggiamento nei confronti della crociata. È importante che la *Regula* insista sulla necessità della testimonianza e della sottomissione. Rispetto a precedenti modelli missionari – alcuni dei quali sarebbero stati magari rivalutati dalla stessa posteriore tradizione francescana – il Povero d'Assisi insiste su quello che è il centro della sua «proposta cristiana»: la rinunzia a qualunque forma di potere, inclusa quindi la volontà di servirsi di argomenti di sorta, insomma di forme di sapere o di esperienze tecniche tese a convincere. Anche quelle sarebbero state maniere di esercitar potere, dal momento che la stessa conoscenza può essere una manifestazione di forza. Analoghe riflessioni obbligano alla cautela a proposito dell'atteggiamento del santo nei confronti dell'opposizione alla crociata: che non era comunque una guerra missionaria, non aveva come scopo la conversione degli infedeli. Francesco non avrebbe mai infranto la Santa Obbedienza che l'obbligava a rispettare gli ordini del pontefice: ed era dal pontefice che, dopo Innocenzo III, il bando della crociata dipendeva in modo chiaro e diretto. Quel che invece davvero ci piacerebbe sapere, è che cosa Francesco potesse conoscere dell'Islam, che idea ne avesse, come l'immaginasse. Sappiamo che da giovane aveva conosciuto alcuni scritti di letteratura cavalleresca e che aveva intrapreso la via del pellegrinaggio verso Santiago (è probabile conoscesse lo Pseudoturpino); qualche altro dato gli era forse pervenuto attraverso i Minori che dal 1217 si trovavano in Terrasanta.

Nell'incontro di Francesco col sultano non sono cose nuove né la cordialità, né la simpatìa: relazioni improntate ad entrambe si erano già verificate. Quel che c'è di nuovo è la consapevolezza – chiara nel testo della *Regula* – che l'Islam fa parte del disegno provvidenziale e rientra dunque nel piano della Rivelazione.[9]

[9] Su Francesco e l'Islam, e in particolare l'episodio della predica al sultano, cfr.: G. Basetti Sani, *L'Islam e Francesco d'Assisi*, Firenze 1975; A. Matanic, *Del viaggio di san Francesco in Oriente*, «Studi e ricerche francescane», V 1976, pp. 247-58; R. Manselli, *Francesco d'Assisi tra conversione del mondo cristiano e conversione del mondo islamico. Un rapporto atipico?*, in *La diffusione delle scienze islamiche*, cit., pp. 219-41; J. G. Jeusset, *Dio è cortesia. Francesco d'Assisi, il suo Ordine e l'Islam*, Padova 1988; Kedar, *Crociata e missione*, cit., pp. 150-67. Per l'aspetto iconico importanti le considerazioni di C. Frugoni, *Francesco e l'invenzione delle stimmate*, Torino 1993, pp. 369-70.

L'amore come sprone alla conoscenza scientifica – i saraceni come «lupi»: e i lupi come fratelli essi stessi – presiede alla considerazione del mondo musulmano da parte dello scienziato minorita Ruggero Bacone.[10] È stato detto che la grande tradizione scientifica francescana della scuola di Oxford non si comprende appieno se non si tiene costantemente presente che – al di là del suo obiettivo contributo alla conoscenza della natura – la sua ispirazione profonda poggia sul *Cantico di Frate Sole*. Si può proporre forse un'analoga osservazione a proposito dell'impegno missionario – che andò, nel tempo, alternandosi o congiungendosi con quello crociato – espresso nell'Ordine francescano in una linea che da Ruggero Bacone giunge fino a Raimondo Lullo. Nel preparare gli strumenti atti alla propagazione della fede cristiana, la tradizione ecclesiastica aveva fino ad allora fatto perno costante sulla controversistica. I temi e i metodi della controversia non furono abbandonati: anzi tornano spesso negli stessi scritti minoritici. Ma accanto ad essi si affermò allora un'istanza diversa, tesa semmai a convincere i musulmani sì per mezzo della discussione – e qui trionfano gli strumenti della logica scolastica –, ma soprattutto dell'esempio e dell'amore. In alcuni ambienti minoritici, la predicazione all'Islam diviene importante anche sul piano dei segni dei tempi: secondo la *Lectura super Apocalipsim* di Pietro di Giovani Olivi sarebbe spettato ai francescani il convertire i saraceni prima del Giudizio Universale.[11] Nel suo *Opus maius*, redatto fra 1266 e 1268 per fornire a papa Clemente IV gli argomenti necessari all'utilizzazione delle scienze nella riforma della Chiesa, il *doctor mirabilis* frate Ruggero allinea da parte sua contro la pratica della crociata in Terrasanta – che, non bisogna dimenticarlo, aveva collezionato una serie impressionante di recenti insuccessi – dubbi e obiezioni che rimandano esattamente a quelle che il maestro generale domenicano Umberto di Romans aveva denunziato come ormai estremamente diffuse fra i cristiani, e non in ambienti ereticali.[12]

Non che Bacone condanni la crociata in sé. Obietta però che essa non serve: sia perché le spedizioni armate contro i musulmani vengono spesso sconfitte, sia perché anche quando hanno successo non sortiscono effetti duraturi in quanto nessuno o quasi vuol poi restare a presidio delle terre conquistate. Infine, la crociata vie-

[10] Per il quale resta importante F. Alessio, *Mito e scienza in Ruggero Bacone*, Milano 1957.

[11] Cfr. Manselli, *Francesco d'Assisi tra conversione*, cit., p. 240.

[12] Per la dipendenza delle argomentazioni di Ruggero da Umberto, cfr. Kedar, *Crociata e missione*, cit., p. 223.

ne meno al principio della carità in quanto gli infedeli vengono uccisi ma non convertiti, anzi la guerra provoca in loro maggior odio contro il nome cristiano, il che fa sì ch'essi muoiano dannati: mentre Dio non vuole che muoiano e brucino nell'inferno, bensì che si convertano e vivano. Si fa qui più forte un elemento nuovo: il giudicar crociata e missione parallelamente in rapporto al tema della conversione degli infedeli, ch'è scopo originariamente estraneo alla crociata ma alla luce del quale essa è ora sempre più spesso giudicata. Tale aspetto del problema costituisce una svolta fondamentale nell'atteggiamento della Cristianità nei confronti degli infedeli. Per quanto nelle differenti spedizioni crociate vi fossero stati episodici atti di conversione forzata – sempre dalla Chiesa giudicati illegittimi –, la *crux transmarina* aveva avuto come costante e chiaro scopo la rivendicazione dei diritti dei cristiani al possesso dei Luoghi Santi e alla sicurezza del pellegrinaggio. Gli infedeli erano visti costantemente, in questo contesto, come degli antagonisti: che potevano però anche esser buoni, generosi, valorosi, cavallereschi, il che aveva obiettivamente dato luogo a un modificarsi degli atteggiamenti originari dei crociati, ispirati all'idea che i loro nemici fossero l'incarnazione del male. Già Bernardo di Clairvaux, nel suo *Liber de laude* dedicato ai Templari, aveva tentato di arginare qualunque forma di simpatìa o di odio nei confronti degli infedeli: ucciderli era necessario, era *malicidium*, non in quanto personalmente malvagi – ché poteva esser vero l'esatto contrario – ma in quanto portatori d'una causa opposta a quella buona, veicoli obiettivi d'un torto al quale era *necessitas* l'opporsi. Rispetto a tale posizione, quella avviata da Francesco costituiva un salto obiettivo di qualità perché considerava gli infedeli all'interno del piano della salvezza: non più oggetto dell'azione dei fedeli bensì soggetto essi stessi. Erano obiettivamente rivoluzionarie la preoccupazione per la loro salute spirituale e la considerazione che convertirli era meglio che ucciderli, non perché ciò avrebbe affrettato la vittoria finale della Cristianità, ma perché questo avrebbe giovato a loro; e che tale scelta era conforme alla volontà di Dio. Che poi la Chiesa o lo stesso Ordine francescano nel suo complesso ne traessero coerentemente tutte le conseguenze o no, era un altro discorso.

Ruggero Bacone non chiedeva l'abbandono della pratica crociata; ma, per quanto continuasse a importargli molto il conseguimento di quei fini che ad essa erano connaturati, primo e principale fra tutti il possesso dei Luoghi Santi, quel che soprattutto lo interessava era la conversione degli infedeli. Per questo egli proponeva che si studiassero di più tutte le scienze e principalmente le lingue,

fondamentali appunto nella pratica missionaria. Una posizione complessa, la sua: che non può essere ridotta a una pura polemica contro la crociata, in quanto la preoccupazione per la Terrasanta permane in lui molto forte; e in quanto egli stesso – nell'epistola a Clemente IV che serve da introduzione all'*Opus maius* – ammette che contro gli infedeli più ostinati si possa usare la forza, anzi suggerisce una guerra che tenga conto anche degli *opera sapientiae*, cioè dei risultati della scienza e della tecnologia. Sappiamo che queste opinioni, accanto ai suoi studi, hanno fatto del *doctor mirabilis* uno dei pionieri e dei profeti del mondo moderno e del progresso scientifico-tecnologico.[13]

Nella torrentizia attività del maiorchino Raimondo Lullo (1232 ca.-1316) crociata e missione, desiderio di martirio e speranza della finale conversione di tutte le genti al Cristo, si alternano e si sovrappongono – talora si contrappongono – di continuo. Raimondo scrisse di teologia, di filosofia, di alchimia,[14] di poesia; usò con perizia il latino, il catalano, l'arabo; visse tumultuosamente come uomo e come terziario francescano non meno che come studioso, sentendo con fervore la necessità di convertire i saraceni.[15] Se nel *Llibre de Contemplació en Déu* redatto a Maiorca fra 1271 e 1273 – all'indomani della morte di Luigi IX – egli esprimeva la sua diffidenza e la sua disaffezione nei confronti della crociata in termini non lontani da quelli espressi da Ruggero Bacone (e difatti la sua scuola d'arabo di Miramar, fondata con l'appoggio di Giacomo I di Maiorca, fu inaugurata nel 1276), nel poemetto *Desconort* composto sembra a Roma nel 1295 fustigava con durezza quella che ormai sembrava la decisa rinunzia di tutta la Cristianità d'Occidente a recuperare la Città Santa.[16] Ma i mutamenti d'opinione in lui così profondi e frequenti si spiegano – a parte la singolare emotività che sembra caratterizzare tanto la sua personalità quanto le sue opere – anche con le incertezze legate ai fatti del secondo Duecento. Nel romanzo *Blanquerna*, composto fra 1282 e 1287 e che per certi versi può considerarsi uno dei primi esempi di letteratura "orientalistica", il Lullo metteva una dura critica della crociata sulle labbra, addirittura, di un immaginario inviato del sultano alla corte papale, dimostrando di conoscere ana-

[13] Cfr. *ibid.*, p. 224 sgg.; per l'aspetto propriamente escatologico delle posizioni di Ruggero, si rinvia a Bigalli, *I Tartari e l'Apocalisse*, cit., *ad indicem*.

[14] Sull'alchimia lulliana importantissime le precisazioni di M. Pereira, *L'oro dei filosofi*, Spoleto 1992.

[15] Cfr. Kedar, *Crociata e missione*, cit., p. 238.

[16] Raimondo Lullo, *Lo Sconforto*, a cura di M. Ruffini, Sancasciano 1953.

loghe argomentazioni svolte in effetti dai polemisti musulmani. Il suo *Liber de Fine*, presentato nel 1305 a Giacomo II d'Aragona e da questi a papa Clemente V, aderiva all'atmosfera dei grandi progetti di crociata – caratteristici del periodo fra la fine del Duecento e il concilio di Vienne del 1311-12 – per quanto continuasse a sottolineare la necessità di predicare ai saraceni la fede, posizione questa che sarebbe tornata pochi anni dopo, nel 1311, con il *Phantasticus*, immaginario dialogo fra il «chierico Pietro» e «l'insensato Raimondo», dove si proponeva la missione come prima e principale strada per l'accesso alla conversione degli infedeli, tra cui primeggiavano saraceni e tartari, e la crociata come alternativa nel caso di una loro ostinazione.[17] Nonostante le oscillazioni e i continui voltafaccia che lo caratterizzavano rispetto alla crociata – e che sono un po' troppi per giustificarsi semplicemente alla luce dell'incertezza del momento e della crisi all'interno della Chiesa cattolica nel primo periodo dell'insediamento dei papi in Avignone –,[18] egli restò ben fermo sul tema della missione e della necessità che, ai fini missionari, i predicatori cristiani apprendessero le lingue usate dagli infedeli, a cominciare dall'arabo ch'egli conosceva e amava (e della bellezza anche poetica del *Corano* era estimatore). Ben lo si apprezza nel *Libre del gentil*, dove appunto un "gentile", un pagano, viene istruito nel monoteismo abramitico da tre sapienti – un ebreo, un cristiano, un musulmano – e si convince delle ragioni nelle quali essi si trovano in concordia, mentre sospende il giudizio a proposito dei punti nei quali essi divergono: una soluzione che rinvia al clima della «favola dei tre anelli» e che comunque suggella la profonda convinzione lulliana della bontà delle tre fedi sorelle. Nel *Liber de quinque sapientibus*, dove quattro diversi modi d'esser cristiano – il latino, il greco, il monofisita, il nestoriano – si confrontano con l'Islam, si ha ancora una volta una decisa conferma dell'eccellenza del cristianesimo nella sua confessione latina, ma anche un riconoscimento delle altre vie.[19]

Fra 1314 e 1315, più o meno ottantaduenne, Raimondo Lullo s'imbarcò per la terza volta verso l'Africa settentrionale: predicò il Vangelo, fu assalito dalla folla, un equipaggio genovese lo raccolse mo-

[17] Raimondo Lullo, *Phantasticus*, a cura di M. Polia - p. G. Spirito O.F.M. - A. Morganti, Rimini 1997.

[18] Un resoconto a tratti divertito – e divertente – della volubilità lulliana in Kedar, *Crociata e missione*, cit., pp. 238-53.

[19] Per un quadro recente della problematica e della bibliografia lulliane, si vedano i due saggi di C. Lohr, *Ramon Lull and tirteenth-century religious dialogue*, e di A. Sidarus, *Le Livro da Corte Emperial entre l'epologétique lullienne et l'espansion catalane au XIVᵉ siècle*, in *Diálogo filosófico-religioso*, cit., rispettivamente pp. 117-29 e 131-72.

rente a Bujjiah e lo trasportò verso Palma de Maiorca. Si spense in vista della sua città. Colui che aveva chiamato se stesso *doctor phantasticus*, «Ramon lo Foll», morì restando fedele ai due modelli che in vita sua più aveva amato: Francesco d'Assisi e il «puro folle» Perceval, testimoni entrambi della Follia della Croce dinanzi alla «saggezza» del mondo.

VI
I custodi del Tempio

Uno dei primi e dei più gravi problemi che gli euro-occidentali che avevano conquistato Gerusalemme nel luglio nel 1099 (i «crociati», li chiamiamo noi) si trovarono a dover affrontare, fu quello del consolidamento delle loro posizioni e della difesa delle loro conquiste.

A uno stabile insediamento dei pellegrini-guerrieri in Terrasanta, i componenti della bizzarra spedizione che siamo ormai abituati a chiamare «prima crociata» non avevano in realtà pensato: e non si capisce nemmeno bene quando cominciarono a pensarci. All'indomani della presa della Città Santa, quindi, molti dei pellegrini (armati o no che fossero) ritennero sciolto il loro voto e, dopo aver pregato sulla pietra del Santo Sepolcro, si accinsero a tornare a casa.

Ma c'era chi voleva restare e chi riteneva di non poter fare ormai altrimenti. Il circostante mondo islamico, riavutosi dalla sorpresa, si andava riorganizzando: e le notizie relative alla sanguinosa ferocia che aveva accompagnato la conquista di quella che per i musulmani era (ed è) *al-Quds*, «la Santa», facevano prevedere una controffensiva molto dura. D'altro canto, i principi che avevano guidato la spedizione europea non avevano alcuna intenzione di cedere le loro conquiste all'imperatore bizantino, il solo che dal punto di vista cristiano avrebbe avuto legittimità di governarle; avevano provato a offrirne la sovranità eminente al papa, magari per farsela poi ritrasferire a titolo vassallatico (così era accaduto ad esempio nell'Italia meridionale coi normanni). Ma il pontefice non aveva alcuna intenzione di usurpare un palese diritto del sovrano di Costantinopoli, cosa che avrebbe aggravato e reso irreversibile lo scisma allora in corso (e mai, fino ad oggi, sanato). Infine, c'era il problema che alcuni grandi principi (Goffredo duca della Bassa Lorena, Raimondo marchese di Provenza, Boemondo d'Altavilla) e un numero forse notevole di cavalieri e di gente di minor conto si erano bruciati, per così dire, i ponti dietro le spalle: e l'Oltremare doveva ormai essere la loro nuova patria, la terra della loro nuova esistenza e la base per nuove conquiste o comunque per una vita nuova.

In questo variegato insieme di personaggi e di condizioni, un gruppo di particolare interesse doveva essere costituito da gente d'arme di varia posizione, ma accomunata da un forte disagio socioeconomico oppure (e, magari, al tempo stesso) da una vocazione al servizio dei

pellegrini che si era rivelata in viaggio. Le fonti chiamano questi guerrieri dotati di pochi mezzi – o che, affascinati dall'ideale della *conversio* al servizio alla Chiesa e ai deboli, si erano disfatti volontariamente dei loro beni – con l'espressione paradossale, quasi ossimorica, di *pauperes milites*. Ora che la Terrasanta era conquistata, bisognava difenderla: i pellegrini erano minacciati dalla guerriglia musulmana che arrivava alle porte di Gerusalemme, il nuovo regno – fondato unilateralmente per volontà di alcuni capi crociati nel 1100, dopo un anno d'incerto governo di Goffredo di Lorena come *Advocatus Sancti Sepulchri*, «procuratore laico» della Chiesa latina della Città Santa – era insicuro, molti arrivati di fresco dall'Europa si ammalavano e bisognava ospitarli e curarli. Nacquero così sodalizi, *fraternitates*, di cavalieri che si votavano per un certo periodo o per sempre a una vita comune – sul modello dei canonici regolari o addirittura dei monaci – e all'assistenza dei poveri, dei pellegrini, degli ammalati. La Chiesa guardò a questo fenomeno, in un primo tempo, con una certa inquietudine e non poche riserve: ma di lì a poco si lasciò persuadere a legittimare e ad accogliere come vere e proprie *Religiones* dotate di relativa *Regula* questi sodalizi: nacquero così Ordini religiosi nuovi, propriamente definiti *Militiae*, nei quali il gruppo qualificante era costituito da laici che per il fatto di avere abbracciato una regola non deponevano le armi, ma facevano del loro esercizio in difesa dei cristiani parte integrante della loro esperienza di *conversio*. Nel centro di Gerusalemme, immediatamente a sud della chiesa del Santo Sepolcro, un gruppo di questi «convertiti» prese dimora stabile attorno alla chiesa di San Giovanni, insediandosi in un ospizio a quel che pare originariamente fondato dai mercanti amalfitani, e ne assunse il nome: lo conosciamo come Ordine ospitaliero di San Giovanni di Gerusalemme, divenuto poi «di Rodi» e infine «di Malta». Suo còmpito era ospitare i pellegrini, guidarne e proteggerne il circuito attraverso i Luoghi Santi di Palestina, curare quelli di loro che si ammalavano.

Nel 1118 un oscuro cavaliere originario della Champagne, Ugo di Payens, riuscì a farsi cedere da re Baldovino I un'ala dell'ex moschea di al-Aqsa (situata, come quella della Roccia, sulla spianata del Tempio di Salomone) per alloggiarvi i membri di un'altra di queste *fraternitates*, che si era autoaggiudicata il còmpito di mantenere, pattugliandola, sgombra dai briganti la strada che dalla costa conduceva a Gerusalemme. Questo fu il primo nucleo del futuro Ordine religioso che – dalla sua residenza – sarebbe stato detto «templare»: e molto probabilmente questo fu l'esempio che indusse gli Ospedalieri di San Giovanni a modificare la loro primitiva struttura assumendo esplicitamente anche l'uso delle armi che forse avevano messo in un

primo tempo da parte, com'era ovvio e consueto quando attraverso la *conversio* si mutava vita. Ma, in quel caso, la *necessitas* del momento prescriveva che si agisse altrimenti. Non deve stupire che re Baldovino cedesse con tanta facilità la bella moschea meridionale della Spianata del Tempio – che era stata adattata alla meglio a residenza regia – a questi nuovi venuti, presumibilmente abbastanza scarsi di numero e non troppo ben in arnese. Il fatto è che aveva bisogno di armati validi; si era inoltre ormai procurato una nuova reggia più consona alla sua dignità di sovrano e alle necessità militari nella fortezza di Erode, vale a dire nella «Torre di David» all'estremo occidentale della città. Né stupirà il nome di «Templari» attribuito al nuovo sodalizio, ove si consideri che esso veniva così ad occupare un edificio comunemente noto ai latini come il «Tempio di Salomone» (la vicina Cupola della Roccia veniva chiamata, con curioso sdoppiamento, «il Tempio del Signore»). Era abituale che Ordini e congregazioni assumessero il nome della località nella quale erano stati primitivamente fondati: si pensi ai cassinesi, ai cluniacensi, e via dicendo.

Gli Ordini militari (chiamiamoli, non senza qualche approssimazione, così) furono largamente apprezzati e favoriti da Baldovino I e poi da Baldovino II, che fecero loro conferire terre e decime in denaro gettando così le basi del loro futuro strapotere politico ed economico nel regno. Peraltro, essi rispondevano a precise necessità: non solo perché il secondo decennio del secolo era stato particolarmente duro per i principati franchi, ma perché la loro situazione militare era angustiata dalla mancanza di combattenti e dall'insicurezza delle comunicazioni tra città e città. I pellegrini, che arrivavano soprattutto verso la Pasqua, fornivano un esercito stagionale; ma alla fine dell'estate il regno restava nuovamente sguarnito. C'era bisogno di un esercito stabile, che a sua volta trasformasse la lotta agli infedeli in un impegno fisso. Potremmo dire che la «crociata permanente» sia stata lo scopo della fondazione degli Ordini militari e la ragione del loro successo. Ma, appunto, queste cose potremmo dirle solo con una buona dose di volontà semplificatoria, e non senza prendere atto e tener conto delle precisazioni degli specialisti al riguardo.

La letteratura moderna sulle due *Militiae*, nate con caratteristiche simili ma differenziatesi poi – il Tempio secondo un modello specificamente religioso-cavalleresco, l'Ospedale mantenendo fede alla sua vocazione di assistenza ai pellegrini (salvo non rinunziare mai a un'attività pratica largamente simile: il che li disponeva naturalmente alla rivalità) – è ampia, ma specie per i Templari molto insicura. Mentre per gli Ospitalieri di San Giovanni ci possiamo appoggiare con sicurezza anzitutto e soprattutto agli studi numerosi di

Anthony Luttrell, ma anche a quelli di G. C. Bascapè, di E. Nasalli Rocca, di L. Tacchella, di S. Arena, di A. di Ricaldone (utili anche per il Tempio, data l'«eredità» postprocessuale di beni templari passati agli Ospitalieri), per i Templari pochi sono gli studiosi italiani attendibili, come sono Francesco Tommasi, Fulvio Bramato, Simonetta Cerrini, Barbara Frale e pochi altri (i quali si sono tuttavia dedicati prevalentemente a lavori su ambienti e situazioni locali): abbonda invece sul Tempio la produzione erudita, esoterica e amateuristico-maniacale, ch'è però ovviamente da evitarsi.[1]

Una prima risposta alla domanda relativa al perché di questa relativa ristrettezza di studi seri, sta nella limitatezza e nel carattere rapsodico delle fonti. Nel caso dell'Ordine di San Giovanni si è più fortunati, per quanto non siano molti oggi gli studiosi italiani seriamente impegnati sul tema: l'archivio centrale dell'Ospedale, conservato a Malta, è ricchissimo, mentre carte d'una certa importanza, relativamente abbondanti ma discontinue, sono custodite a Venezia, Firenze e Roma. Peggiore la situazione dei Templari, la maggior parte delle nostre conoscenze sui quali si fonda sulle carte processuali relative all'ultima drammatica fase della loro esistenza come Ordine: alcune carte erratiche si trovano anche qua e là, ma non esistono fondi organici ad essi dedicati.[2] La stessa condizione dei *fratres* delle due *Militiae* sotto il profilo canonico non appare chiara, né mai del tutto chiarita: a proposito della consuetudine secondo la quale – partendo già da san Bernardo – siamo abituati a definirli «monaci-cavalieri», il Luttrell commenta che più preciso sarebbe «parlare di religiosi che non di monaci, perché l'Ordine militare fu piuttosto una *religio* o *ordo* di laici religiosi con l'obbligo di combattere per la fede contro gli infedeli».[3] È in effetti improprio, per quanto purtroppo comune tra gli stessi specialisti, il considerare le espressioni «Ordine monastico» e «Ordine religioso» come sinonimiche: quelli monastici sono un tipo specifico di Ordine religioso, ma il concetto di «Ordine religioso» è di per sé più ampio, comprendendo anche altri tipi di esso, ad esempio gli «Ordini mendicanti». Più preciso sarebbe parlare degli «Ordini militari» come di «Ordini religiosi regolari», in quanto caratterizzati da una regola. Sappiamo che, nel caso di Templari e Ospitalieri, le rispettive regole furono influenzate anzitutto e soprattutto prima da quella ca-

[1] Due opere, F. Bramato, *Storia dell'Ordine dei Templari in Italia*, voll. 2, Roma, 1991-92, e AA.VV., *Templari e Ospitalieri in Italia*, Milano 1987, possono esserci di buona guida come punto di partenza. In linea generale, ci limitiamo a A. Demurger, *Les Templiers*, n. éd. revisée, Paris 2005.

[2] Cfr. per questo A. Luttrell, *Templari e Ospitalieri in Italia*, in AA.VV., *Templari e Ospitalieri*, cit., pp. 19-26.

[3] *Ibidem*, p. 19.

nonicale di Agostino-Crodegango, quindi da quella monastica di Benedetto attinta tuttavia attraverso la rilettura cistercense.

Analoghe imprecisioni si registrano abitualmente a proposito dei rapporti tra *fratres* templari e ospitalieri e movimento crociato: quella che noi moderni siamo abituati a definir «crociata» – e la sistemazione canonica della quale non data prima del XIII secolo – corrispose sempre a un «evento straordinario proclamato dal papa»[4] che poteva esser diretto anche contro cristiani, mentre i membri delle *Militiae* potevano combattere solo contro gli infedeli ed era loro proibito prendere voti specifici – come quello appunto di *cruce signatus* – senza il permesso dei loro superiori. Bisogna anche ricordare che non tutti i *fratres* delle *Militiae* erano anche *milites*: nel Tempio, all'atto del suo scioglimento ai primi del XIV secolo, i membri che compartecipavano della seconda condizione erano pochissimi. Ad esempio, in Francia, fra i templari ascoltati durante il processo erano *milites* soltanto il 10%: appena 14 sui 138 inquisiti nel 1307.[5] Oltre ai *milites*, le *Militiae* – cioè appunto gli Ordini religiosi caratterizzati da una presenza di cavalieri qualificante, non tuttavia né esclusiva né maggioritaria – ospitavano *fratres* di altra condizione: che potevano essere sacerdoti, oppure *servientes* laici di solito di bassa condizione socioculturale, cui andavano aggiunti vari tipi di persone associate a differente titolo all'Ordine, come *donati, oblati, confratres*.

A ricostruire la vita quotidiana di Templari e Ospitalieri nelle aree corrispondenti alla Siria-Palestina e al Mar di Levante – da quelle cioè specifiche della loro azione militare – concorrono dunque poche e non seriali fonti primarie scritte, a fronte di una messe relativamente cospicua di fonti secondarie. Sul piano delle non scritte, vi sono naturalmente gli edifici di pertinenza degli Ordini: ma anche a tale proposito il ricercatore deve procedere con prudenza. Si è molto parlato ad esempio, sulla scia di un mito storiografico-architettonico creato dal Viollet-le-Duc per quanto già sfatato in un famoso saggio di Elie Lambert,[6] di una «architettura templare» caratterizzata dalla costruzione di edifici a pianta centrale – sia rotonda, sia ottagonale –: ma ormai nessuno studioso serio potrebbe abbracciare acriticamente la tesi che tali impianti siano caratteristici, originali ed esclusivi del Tempio, che peraltro ereditava sovente costruzioni

[4] *Ibidem*, p. 20.
[5] *Ibidem*, *l. cit.*
[6] Cfr. R. Krautheimer, *Introduction à une «iconographie de l'architecture médiévale»*, Paris 1993; A. Cadei, *Architettura sacra templare*, in AA.VV., *Monaci in armi. L'architettura sacra dei Templari attraverso il Mediterraneo*, a cura di G. Viti, A. Cadei, V. Ascani, Firenze 1995, pp. 15-186.

già esistenti, non diversamente da quel che accadde allorché, sciolto l'Ordine templare nel 1312, molti edifici ad esso pertinenti finirono con l'esser ceduti agli o comunque utilizzati dagli Ospitalieri di San Giovanni.[7]

Gli insediamenti europei dei due Ordini cominciarono a venir fondati presto, ma in seguito a un imprevisto e imprevedibile successo delle due *Militiae*, che raccolsero «lasciti e donazioni, privilegi ed esenzioni nell'Occidente latino».[8] Era un successo pericoloso, come sempre è il successo: il rischio ad esso sotteso era un più o meno rapido e intenso snaturamento dei còmpiti delle *Militiae*. Tuttavia, i vantaggi di esso erano tali e tanti da suggerire una cura speciale, anzi un costante sforzo, teso a incentivare gli insediamenti cismarini di Ordini nati con una precisa vocazione oltremarina. Si trattava difatti di rafforzare una presenza attraverso la quale i rapporti diplomatici e politici con le gerarchie ecclesiastiche e laiche d'Occidente sarebbero stati più forti e più stretti; di diffondere nella società civile europea la conoscenza e l'apprezzamento degli Ordini in modo da favorire ulteriormente elemosine, donazioni, lasciti; di preparare i pellegrini che transitavano per le strade europee diretti in Terrasanta a fruire della carità, dell'assistenza, della protezione guerriera e dei servizi che gli Ordini mettevano a loro disposizione e a promuovere la loro gratitudine che – di ritorno dal viaggio – si sarebbe tradotta in gesti concreti; di produrre ricchezze e di ammassare uomini e denaro da utilizzare in Terrasanta. Ne consegue che il ruolo e l'attività militare degli insediamenti degli Ordini in Europa – a eccezione ovviamente della penisola iberica, dove lo stato di guerra contro i musulmani permase sino alla fine del XV secolo – erano assenti; le «case» non erano fortificate – non più di quanto, almeno, non lo fossero di solito nel basso medioevo gli insediamenti produttivi rurali o quelli urbani, del resto meno frequenti salvo che nei centri portuali – e i *milites* presenti erano pochi, non portavano armi ed erano spesso anziani o mutilati che avevano raggiunto l'Europa provenienti dalla Terrasanta mandati nelle «case» cismarine come in una specie di riposo, alla fine del loro servizio e negli ultimi anni della loro esperienza su questa terra.

Ma tutto questo va detto – ed è necessario dirlo per chiarire il carattere dell'esperienza religioso-militare – senza peraltro dimenticare di chiarir l'origine dei «cavalieri templari», le difficoltà da essi incontrate nel farsi accettare e legittimare dalla Chiesa, la primitiva

[7] Cfr. R. Pardi, *L'architettura sacra degli Ordini militari*, in AA.VV., *Templari e Ospitalieri*, cit., pp. 27-37.
[8] Luttrell, *Templari e Ospitalieri*, *ibidem*, cit., p. 21.

Weltanschauung che all'interno e attorno al nuovo Ordine si andò sviluppando e ch'era destinata a segnare profondamente tanto la storia istituzionale quanto la spiritualità del mondo cristiano latino.

L'idea che tra coloro che accettavano la *conversio* e intendevano con ciò far vita di preghiera e di penitenza soggetti a una Regola vi fossero degli armati che non rinunziavano all'esercizio della forza era in sé non solo estremamente pericolosa, ma addirittura contraddittoria: le armi facevano parte proprio di quel *saeculum* che chi voleva convertirsi a vita religiosa respingeva da sé. Abbiamo visto per quali ragioni essa poteva esser salutata con entusiasmo in Terrasanta: il che non toglie che dovesse per forza venir considerata con attenzione e preoccupazione sotto altre latitudini. Si trattava per la Chiesa latina, che nella vita del suo clero rimaneva rigorosamente *abhorrens a sanguine*, di accettare nel suo seno alcuni monaci che contemplavano la guerra come parte del loro voto. Ugo di Payens, che veniva spesso in Europa alla ricerca di volontari per la sua fondazione, dovette rendersi conto di urtare contro un muro di dubbi e di riserve peraltro più che giustificati. Ma la sua fortuna fu di trovare un apologeta d'eccezione in san Bernardo di Clairvaux, per opera del quale il papa Onorio II, al concilio di Troyes del 1128, riconobbe la *Militia Christi et Templi Salomonici*, che noi chiamiamo di solito Ordine del Tempio.[9]

Non sappiamo con certezza quale sia stata la reale influenza di Bernardo nel fissare concretamente la regola templare: sembra non improbabile che egli abbia contribuito in parte a ispirarla, e che le due fondamentali caratteristiche di essa – a parte i voti consueti di castità, obbedienza e povertà personale –, cioè l'obbedienza assoluta al papa e al capo dell'Ordine, al «Maestro», e la guerra senza quartiere e senza compromesso contro l'infedele, corrispondessero alle sue aspirazioni. Il suo trattato *De Laude novae militiae*, scritto nei primissimi Anni Trenta del secolo su richiesta di Ugo di Payens, offre al nuovo Ordine una serie di giustificazioni estremamente significative assegnandogli un ruolo davvero innovatore nella società del suo secolo.

Anche nei confronti della cavalleria, Bernardo appare continuatore e al tempo stesso superatore degli ideali cluniacensi (posizione che giustifica ampiamente anche l'atteggiamento polemico che egli talora assunse nei suoi rapporti col celebre ordine). Cluny si era accontentato di cristianizzare la forma, la superficie della cavalleria patrocinandone l'ordinazione sacra e indicandole nella lotta contro gli infedeli un santo scopo. Ma la sostanza spirituale del cavaliere ri-

[9] Cfr. F. Cardini, *La nascita dei Templari. San Bernardo di Chiaravalle e la cavalleria mistica*, Rimini 1999.

maneva, nonostante tutto, barbara e acristiana. Il cavaliere delle guerre spagnole e della prima crociata, uscito dalla manipolazione ideale di Cluny, somiglia nella descrizione della *Chanson de Roland* – scudi ben dipinti a fiorami, armi rilucenti, pennoncelli dorati – alla Chiesa cluniacense, al suo trionfo di colori e d'arredi, alla sua liturgia solenne. Contro questo sfarzo denunziante l'amore mondano della guerra per la guerra si erge Bernardo. Il suo cavaliere combatte una battaglia su due piani paralleli, lo spirituale e il temporale. Le sue armi di ferro puro, senza ornamenti, sono il simbolo dell'arma vera con cui egli lotta, la fede. I suoi nemici sono i pagani e il peccato: lottando contro i primi e vincendo conquista la gloria, cadendo martire e guadagnandosi la vita eterna sconfigge il secondo. Vittorioso sul peccato, il templare è sicuro della salvezza oltremondana e non ha perciò paura della morte: ciò lo rende invincibile ai pagani.

Il *miles Christi* combatte e muore quindi con giustizia, dispensando da parte di Dio la punizione ai malvagi e la protezione ai buoni. Il pagano non merita la morte in quanto pagano, ma perché non c'è altro mezzo per liberarsi e liberare la Terrasanta dalla sua minaccia.

La parte del *De Laude* riguardante le funzioni specifiche del Templare e il panegirico dei Luoghi Santi, che potrebbe sembrare quella fondamentale e che certamente tale fu considerata dai contemporanei, ha per noi minore importanza. Certamente in essa il *doctor mellifluus* ha modo di scrivere alcune pagine d'un'armonia biblica degna del suo celebre commento al Cantico dei Cantici: ma a noi interessa di più il rapporto instaurato fra vecchia e nuova cavalleria che fa da contrappunto a tutto il trattato.

La vecchia cavalleria era malvagia: *non militia, sel malitia*, sentenzia Bernardo riprendendo un'espressione di sant'Anselmo di Aosta. I cavalieri mondani, vestiti d'oro e di seta – eccoli, come li ritraggono Turoldo e Bertran de Born –, dediti ai piaceri ed amanti del lusso, combattono le loro guerre ingiuste fra cristiani per cupidigia di denaro, per collera, per vanagloria, come nei tornei. Al contrario i *milites Christi, armati et non ornati* combattono contro i pagani e soprattutto contro il peccato una guerra giusta. È sintomatico che per i templari Bernardo usi il termine *milites Christi*, altrove da lui e prima di lui usato per designare i monaci. Ecco che la guerra templare diviene così, in fondo, antiguerra, perché mira alla pace ed alla sicurezza della Cristianità come alla salvezza dell'anima. Il cavaliere templare, l'abito non tinto come il cistercense e le armi di schietto ferro senza smalti né dorature, somiglia alla Chiesa voluta dalla riforma architettonica e liturgica di Citeaux, che trae i suoi unici ornamenti dalla pietra spoglia e dalla luce filtrante pura dalle finestre che non co-

noscono vetrate policrome. Spogliamoci delle opere delle tenebre e indossiamo l'armatura della luce, diceva san Paolo ai romani.

Ma qual è dunque il fine e il frutto di questa non dirò *milizia*, ma piuttosto *malizia* mondana, se l'uccisore pecca mortalmente e l'ucciso muore eternamente? Invero, a dirla con l'Apostolo, "chi ara deve arare con speranza, e chi trebbia con speranza di avere parte al frutto".[10] Che cos'è dunque, o cavalieri, questa incredibile passione, questa intollerabile pazzia di guerreggiare con tante spese e tante fatiche senza alcun altro guiderdone che la morte o il peccato? Coprite di seta i cavalli e rivestite di non so che genere di straccetti colorati le corazze; dipingete lance, scudi e selle; ornate d'oro, d'argento e di gemme le briglie e gli sproni; e in tanta pompa correte, con vergognoso furore e impudente stupidità, alla morte.

Sono insegne militari, queste, o femminei ornamenti? Forse che il ferro del nemico avrà paura dell'oro, rispetterà le gemme, non potrà attraversare la seta? In fondo, e voi stessi lo sperimentate di continuo, al combattente sono soprattutto necessarie tre cose: che sia abile, alacre e circospetto nel guardarsi, rapido nel cavalcare, pronto nel ferire. Voi al contrario vi curate come donne i capelli fino a disgustare chi vi vede, vi coprite con sopravvesti lunghe e drappeggiate che vi impacciano i movimenti, seppellite le tenere e delicate mani in ampi e comodi guanti... Né tra voi sorge quasi mai guerra o contesa che non sia originata da un moto irrazionale d'ira o da un vuoto desiderio di gloria o dall'avidità di ricchezze terrene. Certamente, uccidere o morire per motivi del genere non è cosa da fare con tranquillità. I cavalieri del Cristo combattono invece le battaglie del loro Signore e non temono né di peccare uccidendo i nemici, né di dannarsi se sono essi a morire: poiché la morte, quando è data o ricevuta nel nome del Cristo, non comporta alcun peccato e fa guadagnare molta gloria. Nel primo caso infatti si vince per il Cristo, nell'altro si vince Cristo stesso: il quale Cristo accoglie volentieri la morte del nemico come atto di giustizia, e più volentieri ancora offre se stesso come consolazione al cavaliere caduto. Il cavaliere poi, posso affermarlo, uccide sicuro e muore più sicuro ancora: giova a se stesso quando muore, al Cristo quando uccide. Non è infatti senza ragione che porta la spada: egli è ministro di Dio in punizione dei malvagi e in lode dei buoni. Quando uccide il malvagio egli non è *omicida* ma – per così dire – *malicida*, ed è stimato senza dubbio vindice di Cristo su quelli che fanno il male e difensore dei cristiani. E quando muore, si sa che egli non è perito, ma è – piuttosto – giunto alla mèta. La morte ch'egli dispensa è infatti un guadagno per il Cristo: quella che egli riceve è il guadagno suo personale. Nella morte del pagano il cristiano si gloria, perché il Cristo è glorificato. Nella morte del cristiano si dimostra quanto magnanimo sia stato il re che ha ingaggiato il cavaliere.[11]

A questo punto appare chiaro che, nonostante quanto abitualmente si dice e si ripete, non era la crociata ad interessare diretta-

[10] *I Cor.*, 9, 10.

[11] Bernardo di Clairvaux, *Per i Cavalieri del Tempio. Elogio della nuova milizia*, tr. it. di F. Cardini, in Idem, *La nascita*, cit., pp. 122-24, con alcune modifiche rispetto a quella versione, che stiamo rivedendo nella prospettiva di una riedizione migliorata e aggiornata.

mente Bernardo: la Gerusalemme terrestre lo riguardava principalmente come simbolo di quella celeste, e alla crociata come avvenimento storico egli pensava come ad un amoroso e caritatevole «artificio» di Dio per salvare le anime di tanti fedeli. A differenza del suo amico Ugo di Payens che aveva dei problemi contingenti da risolvere, per lui i templari erano importanti non tanto perché difendevano i pellegrini sulla vita del Sepolcro quanto piuttosto perché offrivano alla Chiesa la possibilità di ricondurre integralmente l'ideale cavalleresco nell'ambito degli orizzonti cristiani e di sistemarlo nell'organizzazione religiosa facendone, oltretutto, un efficace strumento della teocrazia.

Ma l'influenza di Bernardo sulla crociata e sulle modificazioni della civiltà cristiana che ne scaturirono andò addirittura oltre la sua volontà: se è vero per esempio – e la cosa, pur discussa a lungo, è se non altro verosimile – che il culto bernardiano della Vergine espresso nei termini feudali di «Nostra Signora» ha favorito al loro nascere quegli ideali di poesia cortese che erano d'altro canto proprio espressione della cavalleria mondana che il santo condannava, è vero altresì che il culto patrocinato da Bernardo al Cristo Bambino, al Cristo Crocifisso e al Cristo Re è stato, su tre diverse dimensioni, incentivo al culto stesso della Terrasanta dove Gesù era nato, era stato più volte salutato re, aveva versato il Suo sangue e da dove sarebbe tornato a regnare, secondo la tradizione apocalittica circostanziata dai numerosi testi escatologici noti a quei tempi.

I Templari s'insediarono dunque nella moschea di al-Aqsa, per loro e per gli altri cristiani «franchi» il «Tempio di Salomone», e in un certo senso si considerarono peraltro anche i custodi del vicino santuario della roccia di Abramo, costruito alla fine del VII secolo sul medesimo impianto su cui subito dopo la conquista musulmana della città, nel 638, il califfo Umar aveva fatto erigere un modesto oratorio, e che aveva assunto il nome di «Cupola della Roccia». Lo splendido edificio, forse più noto ormai sotto il nome di «moschea di Umar», era stato dai crociati riconsacrato come chiesa, dedicato alla Vergine e affidato a una comunità di canonici regolari. I Templari si ritenevano comunque i custodi dell'intero *Haram esh-Sharif*: e si è a lungo ritenuto – non senza qualche forzatura – che la stessa architettura dei loro edifici, anche in Occidente, s'ispirasse alla forma del *Templum Domini*. Loro residenza specifica, comunque, restava la moschea di al-Aqsa. Ed essi ne facevano un uso che con la solita approssimazione potremmo definire quello a metà strada fra la residenza ufficiale e di servizio, il monastero, la caserma, il deposito.

VII

Il Giubileo e la crociata

«Ad perpetuam memoriam. Pateat omnibus evidenter hanc paginam inspecturis qualiter omnipotens Deus in anno Domini nostri Iesu Christi MCCC specialem gratiam contulit christianis. Sanctum Sepulcrum quod extiterat a saracenis occupatum reconvictum est a Tartaris et christianis restitutum. Et cum eodem anno fuisset a papa Bonifatio sollennis remissio omnium peccatorum videlicet culparum et penarum omnibus euntibus Romam indulta, multi ex ipsis Tartaris ad dictam indulgentiam Romam accesserunt. E andovi Ugolino cho la molgle».

Cominciamo da qui: da un errore e da una menzogna.

Il testo qui citato è scolpito su una piccola lapide in pietra serena ancor oggi murata (può darsi che la sua collocazione originaria fosse un po' differente: non lontana tuttavia da qui) sulla parete orientale d'una via fiorentina che oggi si chiama Via da Verrazzano ma che un tempo aveva nome Via della Fogna. La strada, poche decine di metri a occidente della basilica francescana di Santa Croce, segue il tracciato dei fossati che correvano paralleli alla cinta muraria del XII secolo, quella stessa che ormai, alla fine del Duecento, era definitivamente superata: ormai la città si era ampliata di parecchio, e già si erano avviati i lavori per l'ultima cerchia.

La lastra in pietra serena racconta, in un gotico lapidario non privo di qualche eleganza e non senza qualche scorrettezza, della conquista di Gerusalemme da parte dei tartari, proprio nel fatidico anno 1300; e vi aggiunge la memoria del Giubileo indetto da papa Bonifacio VIII, cui anche i tartari avevano acceduto. Evidentemente il lapicida aveva però dimenticato qualcosa, la menzione del committente della scrittura. Oppure la pietra, già incisa con le parole che sappiamo, fu usata per ricavarvi, nell'angolo inferiore destro, la memoria in idioma volgare del pellegrinaggio giubilare d'un Ugolino, del quale null'altro sappiamo, che a Roma condusse anche la consorte.

Dovett'essere importante, quella devota avventura di Ugolino: un viaggio che fu probabilmente l'evento più bello e intenso della sua esistenza, e non meraviglia che egli lo volesse eternato sul-

la pietra bigia fiorentina. Ma per noi quella lapide racchiude una memoria ancora più importante: è un esempio non unico certo, ma tutto sommato abbastanza raro, di come un documento di per sé autentico – impossibile pensare a un falso – veicoli un clamoroso falso storico.

In effetti, Ugolino al Giubileo dev'esserci andato sul serio. Ma questa è l'unica verità contenuta in quelle quattordici righe e mezzo di lettere incise nella pietra serena. Non che la notizia dell'effettiva conquista di Gerusalemme da parte dei mongoli e della loro conversione – perché dal contesto della nostra scrittura si evince anche questo – forse originale e peregrina. Al contrario, il contenuto della lapide di Via da Verrazzano ne prova fuori d'ogni ragionevole dubbio l'assoluta contemporaneità rispetto agli argomenti che narra. E conferma altresì come, nel corso dell'anno 1300, la notizia della liberazione di Gerusalemme abbia circolato con insistenza per qualche tempo in Occidente e abbia corroborato quindi l'intensa e profonda impressione che su tutta la Cristianità il Giubileo aveva causato.

Sono molte le lettere e le cronache di quell'anno che ripetono la medesima notizia: Ghazan, ilkhan dei tartari di Persia, avrebbe liberato nel 1300 la Città Santa dai saraceni e l'avrebbe consegnata ai cristiani. I re cristiani di Georgia e d'Armenia e – secondo qualche fonte – anche il sovrano «franco» di Cipro Enrico II di Lusignano avrebbero concorso all'impresa. Era stato lo stesso Bonifacio VIII a far circolare notizie di questo genere, sulla base d'informazioni (ingigantite) provenientigli dalla Siria, dove in effetti le armi dei tartari di Persia e dei loro alleati avevano colto qualche successo. In alcuni testi, l'intera vicenda si colorava di tinte mistico-apocalittiche: i re cristiani avrebbero addirittura «cantato messa» nella basilica del Santo Sepolcro, il giorno dell'Epifania del 1300. In filigrana, dietro questi accenti commossi ed esaltati, si può cogliere l'eco di quella leggenda del misterioso *rex et sacerdos* che sarebbe giunto dall'Oriente in aiuto ai cristiani, il «Prete Gianni», del quale si favoleggiava da oltre un secolo e mezzo. Il tema della visita devota dei tartari a Roma era senza alcun dubbio – nella nostra lapide fiorentina come in altre fonti occidentali – un'eco delle ben note ambascerie mongole presso il papa e presso i sovrani della Cristianità occidentale a partire dal 1267. Nell'estate del 1300 era giunto presso Bonifacio VIII, con un centinaio di accompagnatori, un occidentale che – com'era uso – fungeva da ambasciatore dell'ilkhan, appunto il fiorentino Guiscardo Bastari. Peccato solo che proprio a Ghazan Khan si debba il definitivo trionfo dell'Islam anche presso i tartari di Persia, senza che ciò beninteso im-

pedisse il perpetuarsi delle ostilità fra l'ilkhanato tartaro-persiano e il sultanato mamelucco d'Egitto.[1]

La curiosa notizia d'un evento mai accaduto, eppure considerato vero per alcuni mesi proprio mentre i pellegrini giungevano a frotte a Roma o s'incamminavano a quella volta per ricevervi il grande Perdono, può contribuire forse a spiegare come la delusione dinanzi alla successiva constatazione della sua falsità si trasformasse in una ragione in più per considerare in qualche modo definitiva e irreversibile – anche se mai esplicita e assoluta – la sostituzione di Roma a Gerusalemme che il Giubileo in qualche modo sottintendeva e, forse, tacitamente postulava.[2]

La lapide di Via della Fogna e la falsa notizia della conquista di Gerusalemme sembrano indicare un rapporto forte e coerente fra Città Eterna e Città Santa, addirittura una certa comunità di destino; mentre al contrario la prospettiva d'un Giubileo nato in qualche modo dal fallimento o dalla ridefinizione della crociata parrebbe sottintendere una sorta di alternativa tra il carisma dell'una e quello dell'altro. La realtà è naturalmente meno polarizzata e più articolata: certo però il dialogo fra le due città lungo tutto il medioevo e oltre rimane solido e serrato. A ben delinearlo, d'altronde, si dovrebbe tener presente una rete di «termini intermedi»: di città che, in modo e in misura differenti, hanno partecipato alla dialettica fra Roma e Gerusalemme trasformando il loro duetto in una sinfonia asimmetrica: Costantinopoli, Aquisgrana, Ravenna, cui si potrebbe aggiungere forse anche Milano. Il ruolo di Costantinopoli d'altronde è speciale; mentre su quello di Aquisgrana ci si è più volte interrogati.[3]

Con la riforma ecclesiastica dell'XI secolo, apparve chiaro come al clero riformatore la centralità di Roma premesse in modo particolare: essa, del resto, faceva parte del programma ierocratico avviato da Gregorio VII; e non è certo casuale che Roma figurasse come il centro e il fulcro della lunga, continua via di pellegrinaggio che collegava Santiago de Compostela a Gerusalemme attraverso una serie di tappe intermedie, alcune delle quali di grande significato re-

[1] Le vicende di questa falsa notizia sono state ricostruite da S. Schein, *Gesta Dei per Mongolos 1300. The genesis of a non-event*, «The English historical review», XCIV, oct. 1979, pp. 805-19.

[2] Sul senso e i limiti della «sostituzione» di Roma a Gerusalemme in connessione con la crisi della crociata in Terrasanta e come uno degli aspetti del Giubileo, cfr. F. Cardini, *Fallimento della crociata in Terrasanta, nascita del Giubileo. L'eclisse di Gerusalemme*, in AA.VV., *La storia dei Giubilei*, I, 1300-1423, Firenze 1997, pp. 57-69.

[3] Cfr. M. D'Onofrio, *Roma e Aquisgrana*, Napoli 1997².

ligioso, quali Lucca sede dell'immagine del «Santo Volto» e la stessa Costantinopoli. I guerrieri e i pellegrini della prima crociata – o almeno una colonna di essi – transitarono nell'autunno del 1096 da Roma provenendo dalle Alpi e vi scortarono papa Urbano II, insidiato dai partigiani dell'antipapa Guiberto da Parma. I molti monumenti che scandivano questa strada e ch'erano eretti in qualche modo a memoria di Gerusalemme e del Santo Sepolcro preparavano il pellegrino alla *Visio pacis* di Gerusalemme: la vera, profonda, folgorante preparazione della visita del Sepolcro era però la visione alla Veronica, che sarebbe divenuta il centro e quasi la mèta ultima dei pellegrini allorché, con il 1300, Bonifacio VIII avrebbe approfittato del fatto che la Città Santa e tutta la Terrasanta erano ormai saldamente nelle mani degli infedeli, e quindi la crociata era ormai nella pratica improponibile, non già per formulare una rinunzia alle prospettive di riconquista cristiana, ma per proporre nella pratica il pellegrinaggio giubilare romano quale piena sostituzione di quello gerosolimitano, con adeguata remunerazione in termini d'indulgenza plenaria. Ma Roma non avrebbe mai sostituito Gerusalemme: il permanere del pellegrinaggio gerosolimitano e, più ancora, la costante profonda coscienza che in Gerusalemme il Divino ha fatto irruzione nella storia e che senza la *Terra Sancta* il provvidenziale disegno della Rivelazione resterebbe privo della sua chiave interpretativa visibile ha costantemente sorretto l'insegnamento dei pontefici romani.

Anche la crociata, nella sua origine e nell'impianto canonistico che a partire dalla metà del XIII secolo le è stato organizzato attorno, altro non è nella sostanza se non un pellegrinaggio armato. Nel rito liturgico di assunzione della croce non c'è traccia di armi: il *peregrinus* assume la croce insegna del suo voto cucita sulla spalla, il bordone e la bisaccia, e a piedi nudi esce dalla chiesa dopo aver ricevuto la benedizione. E la realtà della crociata, sul piano spirituale, è profondamente radicata nel concetto di penitenza.

Un concetto giubilare: lo stesso che anima il *Pater*: «... remitte nobis debita nostra, sicut et nos dimittimus debitoribus nostris». Non a caso, fra i vari nomi usati nel medioevo per esprimere quel che noi sbrigativamente chiamiamo crociata – *iter, peregrinatio, crux transmarina, passagium* – ce n'era uno che può sembrarci scandalizzante: *pax*. Il tempo in cui si bandiva la crociata era il *tempus pacis*, in cui si predicava solennemente la concordia e la fine delle rivalità: il tempo in cui ogni animosità per i fratelli in Cristo andava deposta. Caterina da Siena, scrivendo al papa sulla necessità dell'innalzare «il gonfalone della santa croce», insisteva proprio su questo carattere paci-

fico della crociata: senza dimenticare che anche per i musulmani essa avrebbe potuto esser di qualche giovamento.

Ma al tempo di Caterina, ormai, la crociata era diventata qualcosa di diverso: e l'idea che essa potesse condurre alla riconquista di Gerusalemme, sia pur mai denunziata formalmente, era stata da tempo accantonata.

La crisi del concetto di crociata come impresa nella quale Gerusalemme era un traguardo anche concreto e reale era cominciata presto, all'indomani della terza crociata: e nel Duecento si era andata approfondendo.

Il 25 agosto 1270, Luigi IX re di Francia moriva sotto le mura di Tunisi;[4] con lui si spengeva il sogno della riconquista crociata di Gerusalemme. La «seconda crociata di san Luigi» – settima, ottava o nona che sia, secondo la tradizionale nomenclatura manualistica – è l'ultima nelle consuetudini ancor oggi accettate dai libri di scuola. In realtà la crociata era oggetto, proprio in pieno XIII secolo, di una profonda evoluzione che l'aveva in parte allontanata dal suo primitivo rapporto con la Città Santa (peraltro mai denunziato in linea di principio; e base permanente per la costruzione crociata sotto il profilo canonistico):[5] si era affermata nella penisola iberica, si era andata consolidando nel nord-est europeo, era divenuta il nucleo d'una politica di potenza e d'un ampio giro economico-finanziario, entrambi controllati dalla Curia pontificia.[6] È del tutto privo di senso il sostenere che con la fine del Duecento la crociata venne sconfitta o che le crociate ebbero fine.

Ma a riconquistare Gerusalemme o a mantenere in piedi quel che restava del vecchio regno franco, ormai confinato ad alcune città abbarbicate al litorale del Mar di Levante, la Cristianità stava lentamente rinunziando. Certo, tale rinunzia non era esplicita; né universalmente condivisa.

Papa Gregorio X – Tedaldo Visconti di Piacenza, vecchio legato pontificio in Siria – era ad esempio ben deciso a ridefinire l'intera questione d'una crisi della Cristianità, gli elementi di fondo della quale erano lo scisma tra Chiesa latina e Chiesa greca, la vacanza del trono imperiale, la perdita del Sepolcro. A questo fine venne convocato il Concilio ecumenico che si aprì a Lione nel maggio del 1274.[7]

[4] Cfr. J. Le Goff, *San Luigi*, tr. it., Torino 1966, p. 237.

[5] Cfr. F. Cardini, *La Crociata nel Duecento. L'"avatara" di un ideale*, in Idem, *Studi sulla storia e sull'idea di crociata*, Roma 1993, pp. 259-89.

[6] Cfr. M. Purcell, *Papal crusading policy 1244-1291*, Leiden 1975; N. Housley, *The Italian crusades 1254-1343*, Oxford 1982; T. Maier, *Preaching the cruseades*, Cambridge 1994.

[7] Cfr. L. Gatto, *Il pontificato di Gregorio X*, Roma, 1959; A. Franchi, *Il Concilio di Lione (1274)*, Roma 1965.

In realtà però proprio quel Concilio, che nelle intenzioni del pontefice avrebbe dovuto coordinare lo sforzo unitario della Cristianità, sancì al contrario come il destino di quel che restava del regno crociato di Gerusalemme fosse segnato. La decima proclamata dal papa per il periodo 1274-1280 fu la prima veramente generale, organizzata secondo un organico e sistematico piano di tassazione. Ma nessuno dei prìncipi cristiani occidentali candidati a guidare la futura crociata si pose sul serio a disposizione del pontefice, salvo forse Giacomo I d'Aragona; né Edoardo d'Inghilterra, né Filippo III di Francia si erano fatti vedere al Concilio. Gli emissari di Abagha Khan, ilkhan mongolo di Persia, avevano assicurato l'impegno del loro signore in appoggio a una nuova impresa crociata: e si sapeva che una delle mogli dell'ilkhan, la principessa Maria figlia del *basileus* Michele VIII Paleologo, premeva per un'alleanza tripartita fra il papa, Bisanzio e i mongoli. Era la già più o meno trentennale illusione di una manovra combinata tra occidentali e mongoli, che avrebbe dovuto sbaragliare l'Islam.[8]

Sembrava certo, nel 1274, che una nuova grande spedizione fosse sul punto di partire dall'Europa. L'unione tra Chiesa latina e Chiesa greca, proclamata a Lione nel luglio di quell'anno, fu confermata nel gennaio del 1275 a Costantinopoli; nel giugno successivo prese la croce il re di Francia, nell'ottobre il re dei romani Rodolfo d'Asburgo. Gregorio dovette credere di essere a un passo dalla realizzazione del suo sogno. In realtà, però, i suoi piani disturbavano troppi interessi: anzitutto quelli del re di Napoli Carlo I d'Angiò, che l'unione fra le Chiese obbligava ad accantonare un intrigo tramato con i veneziani per la restaurazione d'un impero latino di Costantinopoli sottoposto all'egemonia angioina; e quindi quelli dello stesso *basileus*, che in realtà preferiva i buoni rapporti con i mongoli musulmani dell'Orda d'Oro e con il sultano mamelucco d'Egitto all'aleatoria alleanza con il papa e l'ilkhan di Persia.

Ai primi di gennaio del 1277 papa Gregorio X moriva in Arezzo, mentre tornava a Roma da Lione; sei mesi dopo lo seguì nella tomba il successore Innocenzo V, che inutilmente aveva tentato di portarne avanti il programma. Una campagna militare di Abagha Khan contro il sultano mamelucco del Cairo, Baibars, non portò ad alcun risultato; e la morte stessa del sultano, a metà dello stesso anno, rallentò forse ma non arrestò la cancellazione delle ultime piazzeforti crociate di Siria.

[8] Cfr. D. Bigalli, *I Tartari e l'Apocalisse*, Firenze 1971.

Solo Carlo I d'Angiò, appoggiato come al solito dai Templari, si stava occupando della Terrasanta: non tanto per combattervi però i mamelucchi – con i quali anzi intratteneva discreti rapporti diplomatici –, quanto per far valere contro Ugo III di Lusignano re di Cipro i diritti della corona di Gerusalemme che egli aveva da poco acquistato da Maria, figlia di Boemondo IV principe di Antiochia e di Melisenda di Lusignano. Carlo aveva esteso nel 1278 il suo potere sul principato di Morea, s'intitolava re d'Albania, possedeva Corfù e altre isole già dote della vedova di Manfredi di Svevia, era alto sire feudale di Atene e di Negroponte: si sentiva a un passo da Costantinopoli e cullava il disegno d'un grande impero mediterraneo che avrebbe avuto Napoli, Costantinopoli e Gerusalemme come vertici.

Il nuovo papa Martino IV appoggiava questo disegno: nell'aprile 1281 egli scomunicò di nuovo il *basileus*, anatemizzò di nuovo la Chiesa greca e preparò con tale scelta l'ulteriore passo di Carlo, l'organizzazione di una grande flotta che con l'aiuto dei veneziani avrebbe assalito Costantinopoli l'anno successivo. Ma il *basileus* Michele VIII aveva saputo rispondere a tono e a tempo: e l'intesa tra lui, Pietro III d'Aragona e i genovesi fu uno dei fattori che condussero alla rivolta siciliana dei Vespri, che giunse a intralciare i piani del re di Napoli.

La situazione mediterranea ebbe un'immediata ripercussione in Terrasanta, dove il Comune di Acri, condizionato dai veneziani e dai pisani, parteggiava per Carlo mentre quello di Tiro, controllato dai Lusignano e dai genovesi, lo avversava. Fu in tali frangenti che il sultano successore di Baibars, Qalawun, si apprestò all'ultimo sforzo contro i residui insediamenti crociati.

Carlo I morì nel gennaio del 1285; quello stesso anno Qalawun strappò il castello di Marqab agli Ospitalieri di San Giovanni; due anni più tardi, occupando Lattakieh, liquidava l'ultimo resto del principato di Antiochia assicurando in tal modo all'emporio siriaco di Aleppo uno sbocco portuale non più dipendente dai cristiani. Intanto in Acri continuavano le lotte tra veneziani, pisani e genovesi; mentre in Tripoli, sotto il protettorato genovese, s'instaurava un libero Comune. Di tali dissidi approfittava il sultano che, nella primavera del 1289, s'impadroniva di Tripoli – nonostante Genova avesse inviato a organizzarne la difesa l'ammiraglio Benedetto Zaccaria –,[9] di Botrun e di Nephin.

[9] Cfr. R. S. Lopez, *Benedetto Zaccaria*, n. ed., Firenze 1996 (nuova, benemerita edizione, che purtroppo non ripubblica tuttavia la preziosa *Appendice documentaria* dell'edizione originaria di questo splendido libro, Messina-Milano 1933).

Il destino dell'ultimo grande insediamento, Acri, sembrava ormai segnato. I veneziani, che gestivano i traffici acconensi e paventavano quindi la perdita della città, dettero qualche segno di preoccupazione, ma fu solo grazie all'impegno del papa che si mise insieme una flotta d'una ventina di galee: ormai tali misure non bastavano però certo ad arrestare il corso degli eventi. La spedizione partita da Venezia (appena tredici delle venti galee previste, con 3.500 crociati raccolti un po' alla rinfusa, soprattutto dall'Italia settentrionale) si risolse in un inutile e tumultuoso assalto ad alcuni mercanti musulmani provenienti da Damasco, che fornì ai mamelucchi il *casus belli* per il definitivo attacco alla città.[10] I genovesi continuavano frattanto a battere la strada dell'alleanza con i mongoli: nel 1285 l'ambasceria mongola presso papa Onorio IV era guidata da un genovese, Tommaso degli Anfossi; nel 1287 era giunto dalla Cina attraverso la Persia il nestoriano Rabban Sauma, che si era incontrato a Roma con i cardinali della Curia – il soglio pontificio era vacante a causa della scomparsa di Onorio –, quindi a Parigi con Filippo IV di Francia, a Bordeaux con Edoardo I d'Inghilterra e poi di nuovo a Roma con il nuovo papa, Niccolò IV (risultato di tale missione fu l'invio in Cina del francescano Giovanni da Montecorvino, che avrebbe dovuto avviarvi la penetrazione latina); nel 1288 era arrivato in Occidente un altro genovese ambasciatore dell'ilkhan di Persia, Buscarello di Ghisulfo, e anche a lui furono fornite risposte tanto cerimoniose quanto inconcludenti mentre, come abbiamo visto, la potenza mamelucca proseguiva nel suo piano di cancellazione delle piazzeforti crociate. I genovesi contavano forse su Arghun per salvare almeno il loro insediamento di Tripoli: ma le divisioni fra gli occidentali impedirono qualunque azione efficace.

Il francescano Gerolamo d'Ascoli, asceso nel 1288 al soglio pontificio col nome di Niccolò IV, assisteva fremendo alla fine della Siria crociata: nel novembre del 1290 qualche nuova speranza era stata accesa dalla morte del sultano Qalawun, e il 29 marzo del 1291 il papa, dopo un incontro a metà gennaio con Edoardo d'Inghilterra che gli aveva assicurato di esser pronto con un esercito per la crociata entro la festa di san Giovanni Battista del 1293, aveva precisato i termini del *generale passagium*.[11]

[10] Cfr. S. Runciman, *Storia delle crociate*, II, Torino 1966, pp. 1027-34; J. D. Ryan, *Nicholas IV and the evolution of the Eastern missionary effort*, «Archivum franciscanum historicum», 1981, pp. 79-95.

[11] Cfr. F. Cardini, *L'impegno crociato di papa Niccolò IV*, in Idem, *Studi sulla storia*, cit., p. 132.

Ma era troppo tardi: fra il 18 e il 28 maggio il figlio di Qalawun, il sultano al-Ashraf Khalil, conquistava la città di Acri, e le tremende notizie di uccisioni e di devastazioni che accompagnarono l'ultima fase della liquidazione degli insediamenti crociati ebbero l'effetto più di prostrare anziché d'indignare e di commuovere l'Europa cristiana. Lo stesso Niccolò IV, estremo rigoroso paladino della crociata, reagì chiedendo a veneziani e genovesi non d'impegnarsi militarmente, bensì di applicare un fermo *embargo* commerciale contro l'Egitto: almeno per quel che concerneva materiale suscettibile d'impiego bellico e vettovaglie.

Quando, il 4 aprile 1292, Niccolò IV abbandonava a sua volta questa valle di lacrime, la storia della crociata aveva ormai davvero voltato pagina. Verso il 1295 il catalano Raimondo Lullo, componendo il suo poemetto *Desconort*, lanciava il suo appello accorato contro l'insensibilità e il disinteresse dei cristiani per la sorte della Terrasanta.[12]

Bonifacio VIII è il grande erede del programma ierocratico di Gregorio VII e d'Innocenzo III: ma su un punto, che pur era stato essenziale per tutti i pontefici tra XII e XIII secolo, papa Caetani tace. Anzi, il suo «grande perdono» del 1300 sposta su Roma quell'indulgenza plenaria e quell'attenzione della Cristianità che fino ad allora erano spettate alla crociata. Con il Giubileo, Roma occupa definitivamente quel posto centrale nell'immaginario e nel sistema giuridico e sacrale della Chiesa latina che fino ad allora era spettato a Gerusalemme. Eppure, mentre avocava a sé attraverso il sistema della dottrina del voto e delle indulgenze la gestione della crociata, il papato del Duecento aveva gradualmente allontanato da Gerusalemme il traguardo di essa: da un lato favorendo il consolidarsi di obiettivi crociati differenti dalla Città Santa, dall'altro consentendo e incoraggiando una specie di *translatio* della sacralità collegata con il pellegrinaggio gerosolimitano dall'Oriente all'Occidente e facendo di esso una sorta di *Terra Sancta occidentalis*.

I presupposti di questo mutamento dello statuto sacrale della Cristianità sono remoti: il drenaggio di reliquie gerosolimitane, già avviato ai tempi di Costantino e di sant'Elena, e quindi la consuetudine di erigere in Occidente copie simboliche della basilica dell'*Anastasis* o dell'edicola del Santo Sepolcro destinate alla liturgia pasquale e alla devozione dei pellegrini, ma intorno alle quali si era andato costituendo un sistema di devozioni e di concessioni d'indulgenza in

[12] Raimondo Lullo, *Lo sconforto*, vv. 25-33, a cura di M. Ruffini, Firenze 1953, pp. 32-33.

qualche misura preparatorio, anche però sostitutivo del pellegrinaggio ai Luoghi Santi, erano realtà antiche e consolidate nel mondo della Cristianità latina.[13]

Bonifacio VIII, riportando Roma al centro della meditazione religiosa e spirituale dell'Europa cristiana, ha rinunziato alla crociata come impresa fondata sulla prospettiva dell'effettivo recupero militare di Gerusalemme: ed è stata, questa, una scelta che oggi alla distanza possiamo considerare come un effettivo passo sulla via della comprensione reciproca e della concreta convivenza tra genti e fedi diverse. Al tempo stesso, il ritorno possente di Roma nelle coscienze della *Christianitas* è stato il primo germe della cultura umanistica, l'avvio della Modernità.

[13] Cfr. M. Halbwachs, *Memorie di Terrasanta*, tr. it., Venezia, 1988; F. Cardini, *Reliquie e pellegrinaggi*, in Idem, *Gerusalemme d'oro, di rame, di luce*, Milano 1991, pp. 5-43; A. Betschart, *Zwischen zwei Welten*, Würzburg 1966.

VIII
Scienza, magia, crisi del Trecento e ascesa dei Turchi Ottomani

L'odio e l'amore, l'orrore e il fascino crescevano di pari passo. Un ricordo di gioventù del grande cronista francescano Salimbene da Parma sembra sfumare in un Oriente già fiabesco: un orizzonte che la cultura dell'orientalismo avrebbe più tardi reso familiare agli europei. Ecco due giovani frati che percorrono le strade di Pisa, dedicandosi alle consuete «cerche» dell'elemosina. E il fresco interno d'un palazzo, un ampio cortile ombreggiato, e lì docili ghepardi e giovani belli e leggiadramente ornati, che cantano e suonano melodiosamente.

Pisa, come molte altre città portuali dell'Italia del Duecento, era una «porta d'Oriente». Lì dovevano esser più frequenti che altrove colori, odori, sapori, parole, suoni, vesti, manufatti, costumi provenienti dal Levante. Pisa, Genova e poco più tardi Venezia (che, a differenza delle altre due e delle città del Meridione italico, non aveva avuto l'esperienza del contatto con l'Islam siculo, africano e iberico) avevano tra XI e XII secolo impiantato quartieri e fondaci nelle città del litorale siro-libano-palestinese: erano stati questi il motivo e la condizione della loro partecipazione al movimento crociato, fornita attraverso spedizioni marinare a metà fra il convoglio mercantile e la flotta corsara. Insieme con le città egiziane del delta nilotico – Alessandria e Damietta –, anche i centri costieri del Mar di Levante – come Beirut, Haifa, Acri, Tiro, Cesarea, Giaffa, Arsuf – ospitarono quindi altrettante piccole Pisa, o Genova, o Venezia, nelle quali sorgevano chiese dedicate ai rispettivi patroni e dove si ricreavano in parte le condizioni di vita e le istituzioni della madrepatria. Il regno crociato di Gerusalemme, lungo i due secoli della sua travagliata esistenza, funse da cerniera tra Europa e Oriente islamico: un tramite non così importante forse come la penisola iberica, ma che costituì comunque un centro di scambio di merci (le «spezie»), di idee, di gusti artistici, di cognizioni linguistiche. L'isola di Cipro ereditò e perpetuò nei tre secoli successivi, sino agli Anni Settanta del Cinquecento, tale funzione. Chiese gotiche e castelli crociati sparsi nel Vicino Oriente sono ancor oggi imponenti e commoventi testimonianze di questa penetrazione.[1]

[1] Cfr. J. Prawer, *Colonialismo medievale*, tr. it., Roma 1982; E. Concina, *Fondaci*, Venezia 1997, pp. 15-144.

Grazie ai pellegrinaggi, alla mercatura, alle crociate, in tutta l'Europa bassomedievale erano penetrate profondamente, con le spezie e le merci di là provenienti, le usanze orientali. Ancora nell'XI secolo, la barba era in Europa esclusiva dei penitenti e dei pellegrini mentre era comune, come sappiamo, nel mondo bizantino e in quello musulmano. In pieno XII secolo la barba, che l'imperatore Federico I portava forse a ricordo della sua giovanile esperienza orientale durante la seconda crociata, era ancora considerata bizzarra: e i suoi avversari lo chiamavano infatti *Enobarbus*, «Barba di Rame», l'appellativo riservato a Nerone ch'era stato un feroce persecutore dei cristiani ed era una figura dell'Anticristo. Ma in fondo la provocazione del Barbarossa non era più così bruciante: i Templari, a ricordo della loro posizione di perpetui penitenti, avevano l'obbligo sancito dalla loro regola di portar barba lunga. La moda della barba sarebbe durata tanto quanto l'interesse o l'infatuazione per l'Oriente: infatti i costumi umanistici avviati a partire dal Tre-Quattrocento l'avrebbero abolita; né è un caso che (dopo una riapparizione cinquecentesca) la sua nuova «Grande stagione», dopo il Due-Trecento, sia stata un altro momento di voga dell'Oriente, il Romanticismo.

Molti particolari dell'abbigliamento e del gusto tardomedievali – provenienti da Bisanzio, dall'Asia e dalla Spagna musulmana – denunziano il debito europeo nei confronti dell'Oriente. Gran parte di tale debito – non tutto, certo – proveniva dall'Islam: le acconciature femminili, gli ornamenti degli abiti e degli edifici, le stoffe. Si dice che Alberto Magno, giungendo a Parigi nel 1245, si vestisse all'araba non tanto in segno di provocazione, quanto per sottolineare il suo ruolo di studioso: ormai i musulmani non erano più «pagani», bensì «filosofi». I più ricercati tessuti serici smerciati e spesso riprodotti in Occidente portavano il nome delle città delle quali essi erano prodotti tipici: la mussolina da Mosul, il baldacchino da Baghdad, il damasco dall'omonima città siriana. Dall'Egitto, dalla Siria, dalla Persia, dal Turkestan, dal Caucaso giungevano i tappeti. Da Córdoba e dal Marocco arrivavano i pregiati cuoi lavorati, dorati e dipinti; ad Almeria si fabbricavano stoffe tessute d'argento; Murcia e Malaga esportavano drappi di seta. Il genio artistico arabo-musulmano delle iscrizioni decorative era così ammirato che – dopo le false iscrizioni arabe sulle monete prodotte in Occidente – le scritte «cufiche» si affermarono come motivo ornamentale che avrebbe accompagnato stoffe, manufatti e dipinti fino a tutto il Quattrocento. Una delle componenti più forti dello stile gotico, specie a livello ornamentale, è costituita da quei motivi che in Spagna si definivano

moriscos oppure – in quanto tipici dei musulmani che vivevano nelle comunità soggette della Spagna riconquistata – *mudejares*.[2]

Questa voga d'Oriente nell'Europa bassomedievale comportava molti paradossi: essa era espressione di bisogni e di richieste che si traducevano in un intenso commercio d'importazione, per quanto ormai la bilancia commerciale tra Oriente e Occidente stesse lentamente spostando il suo equilibrio a favore del secondo; al tempo stesso, essa conviveva con le continue riprese dell'idea di crociata. L'Europa cristiana si trovava nella paradossale – ma consueta – situazione di chi ama e sogna di continuo il suo nemico.

Il luogo mentale dove attrazione e repulsione, fascino e senso del pericolo convivevano, era anzitutto la magia. Il lavoro dei traduttori dall'arabo aveva condotto alla circolazione di una quantità di testi astronomici e alchemici nonché di trattati d'origine gnostica – ma passati attraverso il platonismo diffuso nella filosofia islamica – per mezzo dei quali ci s'imbatteva nel vasto e inquietante mondo delle evocazioni. La Chiesa del XIII secolo, sconvolta per l'offensiva rappresentata dal catarismo, si era dotata di strumenti inquisitoriali che le permettevano, ora, di affrontare con sempre maggior rigore anche quei temi connessi con la magia cerimoniale che sembravano essere scomparsi o che si erano molto rarefatti in Occidente dopo la crisi della cultura antica –, quindi dopo il IV-V secolo –, ma che adesso tornavano a riaffiorare. Dinanzi ai testi arabi di magia, si presentava la paura che le arti occulte fossero non solo una nuova prova della diabolicità del credo diffuso dall'eresiarca Maometto, ma anche un espediente per disorientare e corrompere la Cristianità; al tempo stesso, la fama di potenza e di efficacia di quel sapere collaborava al confermarsi dell'immagine del mondo arabo-musulmano come «filosofico» per eccellenza.[3]

L'astrologia araba molto doveva non solo alla tradizione greca, ma soprattutto a quella persiana e indiana. Essa si era sviluppata mirabilmente tra IX e XI secolo, grazie ad autori come al-Kindi, Abu Ma'shar, al-Biruni.[4] A cavallo tra VIII e IX secolo era vissuto anche il più grande alchimista della tradizione arabo-musulmana, Giabir Ibn Hayyan, che gli occidentali avrebbero conosciuto come Geber.

[2] Cfr. J. Baltrušaitis, *Il Medioevo fantastico*, tr. it., Milano 1973, pp. 91-113; G. Soulier, *Les influences orientales dans la peinture toscane*, Paris 1924.

[3] Cfr. D. Pingree, *The diffusion of Arabic magical texts in western Europe*, in *La diffusione delle scienze islamiche*, cit., pp. 57-102.

[4] Cfr. la bella introduzione di Antonio Panaino ad al-Biruni, *L'arte dell'astrologia*, a cura di G. Bezza, Milano 1997, pp. 9-21; cfr. altresì E. Poulle, *Astronomie planétaire au Moyen Age latin*, Aldershot 1996.

Queste opere entrarono lentamente ma con decisione nell'Europa cristiana. Nel 1133 fu tradotto l'*Introductorium* di Abu Ma'Shar, nel 1138 il *Tetrabiblos* di Tolomeo; grande successo aveva intanto il *Centiloquium*, una raccolta di aforismi astrologici pseudotolemaici. Naturalmente, anche molte versioni ebraiche si mischiavano a quelle arabe nella lenta costruzione d'un sapere che, sospetto alla Chiesa, procedeva per sentieri marginali ma era al tempo stesso molto ambìto. Al di là del suo valore speculativo, l'astrologia ne aveva uno pratico e immediato: quello delle *electiones*, che serviva principalmente per interrogare gli astri alla vigilia d'importanti decisioni o prima d'intraprendere un'attività nuova. Essa era propedeutica alla medicina, giacché a ogni parte del corpo presiedeva una certa costellazione. Speciale importanza, soprattutto per quel che riguardava i regni e l'arte di governo, era attribuita a un particolare ramo dell'astrologia, la congiunzionistica, che studiava le congiunzioni tra i pianeti. In Italia, l'astrologia era molto considerata nelle corti dei signori:[5] si dice che in quelle ghibelline lo fosse più che in quelle guelfe perché l'imperatore Federico II le aveva accordato particolare attenzione e perché su di essa gravava il sospetto della Chiesa, ma è probabile che tutto ciò sia frutto di una dicerìa propagandistica. In realtà, l'ausilio di tale scienza era molto ricercato specie quando si trattava di «fare il punto stellare», cioè di scegliere il momento più appropriato per fondare una città o un edificio, consumare un matrimonio – in modo che ne nascessero figli dotati di certe virtù – o attaccar battaglia. Un'aura inquietante aleggiava sull'astrologia quando si trattava di comporne le esigenze con il principio del libero arbitrio: o quando – sulla scorta di Albumasar – si prospettava la possibilità di redigere un «oroscopo delle religioni» come si faceva per le persone, e d'insinuare quindi come anche le fedi avessero un loro corso dominato dalle stelle. Ciò sottoponeva la stessa Rivelazione e la sua validità alla fredda ragione degli astri: e non mancò chi, a suo rischio, osò costruire perfino un oroscopo del Cristo.[6]

Era stato Roberto di Ketton, il traduttore del *Corano*, a fornire anche la versione latina di uno dei primi trattati arabi di alchimia che abbiano circolato per l'Occidente. Poiché il *Corano* era nell'Islam il grande modello non solo religioso, ma altresì linguistico, stilistico e filosofico, la traduzione di esso ebbe un grande valore anche come preparazione per affrontare i testi di filosofia, di medicina, di astrologia,

[5] Si vedano i casi discussi in L. Fumi, *Eretici e ribelli nell'Umbria*, rist. anast., Roma 1974, passim.

[6] Federici Vescovini, *Astrologia e scienza*, cit., pp. 385-89.

di alchimia. L'associazione tra pianeti e metalli consentiva un legame strettissimo fra astrologia, alchimia e medicina: in quest'àmbito lavorarono alcuni degli ingegni migliori del Trecento, come il grande Arnaldo di Villanova. Fra le opere tradotte dall'arabo, e sovente scritte in modo da mantenere in tutto o in parte la loro segretezza – con parti in codice, alfabeti contraffatti e via dicendo –, acquistò grande fama il trattato pseudoaristotelico *Sirr al-Asrar*, il *Secretum Secretorum*,[7] tradotto forse dal *curialis* romano Filippo da Tripoli in molti idiomi volgari e contenente gli insegnamenti che si pretendeva fossero stati impartiti da Aristotele ad Alessandro Magno. Ruggero Bacone fu il primo commentatore di quest'opera, che avrebbe avuto un peso notevole nello sviluppo delle scienze mediche occidentali.

L'inquisizione sorvegliava piuttosto preoccupata il dilagare di queste forme di sapere, per quanto – ad esempio – non vi sia in realtà concreta traccia d'una più volte asserita condanna ecclesiastica del *Secretum Secretorum*: d'altronde, studiosi come Pietro Ispano, Campano da Novara, Witelo, Guglielmo di Moerbecke, Simone da Genova e Giovanni Pechkam contribuirono a diffonderle.[8] Esse spaziavano naturalmente dall'astronomia-astrologia all'alchimia alla matematica all'ottica: dalla loro diffusione si evince l'interesse della stessa Curia pontificia per ricerche come quelle relative all'«oro potabile» – rimedio infallibile contro la lebbra e necessario pertanto alla *prolongatio vitae* esaltato dallo stesso Arnaldo da Villanova (e del quale ancora si discute se il tramite sia stata la scienza araba o l'alchimia cinese), – che senza dubbio si situavano al confine dell'occulto e del teologicamente parlando sospetto.[9]

Il caso più interessante di libro di magia passato dalla cultura araba a quella europea attraverso un tramite prima castigliano, poi latino, fu quello del cosiddetto *Picatrix*. A quel che pare, l'opera fu tradotta nel 1256 per ordine di Alfonso X dall'arabo in castigliano, e quindi dal castigliano in latino: traduttore fu un ebreo, Jehuda ben Moshè.

Si tratta, in origine, del *Ghayat al-Hakim fi'l sihr* («Lo scopo del saggio nella magia»), un apocrifo attribuito al grande matematico e astronomo del X secolo al-Majriti che ha assunto il titolo latino con cui è noto in seguito a una serie di equivoci. Il *Picatrix* è non so-

[7] Cfr. M. Grignaschi, *La diffusion du «Secretum Secretorum» (Sirr al-Asrar) dans l'Europe occidentale*, «Archives d'histoire littéraire et doctrinale du Moyen Age», 47 (1980); *Pseudo-Aristotle The «Secrets of Secrets». Sources et influence*, edd. W. F. Ryan - C. B. Schmitt, London 1982.

[8] A. Paravicini Bagliani, *La scienza araba nella Roma nel Duecento: prospettive di ricerca*, in *La diffusione delle scienze islamiche*, cit., p. 152.

[9] *Ibidem*, pp. 161-62.

lo il più famoso trattato di magia del mondo occidentale, ma sta anche alla base d'un numero straordinario di rifacimenti, manipolazioni, falsificazioni. L'aspetto di esso che nei secoli ha più attratto è costituito dalle informazioni tecniche sul modo di costruire talismani, sui nomi delle stelle e delle forze spirituali da pronunziare durante le operazioni magiche, sulle caratteristiche pratiche d'una scienza il cui fine è il conseguimento del potere sulle anime e sulle cose.[10]

Un elemento fondamentale nel successo della magia fin dall'età antica, ma che a partire dai secoli XII-XIII rende particolarmente significativo il suo collegamento con il mondo musulmano, sta in effetti nella sua natura pratica, nella sostanza del suo richiamo quale strumento di potere. Il fatto che all'interno della cultura islamica vi fosse questo nucleo di potenza – per collegato che potesse essere a un contesto diabolico – ne rendeva irresistibile l'attrazione cui si sommava il fascino del proibito. Non è un caso che maghi e astrologi musulmani fossero tanto ricercati nelle corti dei signori d'Italia, specie di quelli ghibellini: la fama della loro perizia si accompagnava con la sfida al papato e all'ortodossia intesa, almeno in un primo tempo ed entro certi limiti, come un supporto tattico della causa pontificia. In effetti questo carattere pratico, che rendeva la magia una tecnica tesa anzitutto alla potenza e al potere – e non alla sapienza e al sapere, come invece sostengono molti suoi antichi e recenti apologeti –, era ben noto agli autori più intelligenti. I testi magici arabi stavano divenendo quelli magici per eccellenza.[11]

[10] Una versione francese del testo arabo è in *La magie arabe traditionelle*, éd. S. Matton, Paris 1977, pp. 243-317; per la versione latina cfr. *Picatrix*, ed. by D. Pingree, London, 1986; a proposito della problematica testuale, cfr. V. Perrone Compagni, *Picatrix Latinus. Concezioni filosofico-religiose e prassi magica*, «Medioevo», 1, 1975, pp. 237-337. Cfr. anche *Picatrix. Un traité de magie médiéval*, ed. p. B. Bakhoche, F. Fauquier, B. Pérez-Jean, Turuhout 2003.

[11] P. Lombardi, *Il filosofo e la strega*, Milano 1997, p. 85. Cogliamo in quest'importante pagina, due aspetti: uno molto positivo, l'insistenza sulla norma analogica fra uomo «microcosmo» e mondo «macrocosmo», tema già gnostico – si pensi alla Tabula Smaragdina – e, come giustamente rileva Lombardi, non solo fondamentale in al-Kindi ma realmente alla base della dimensione magica anche a livello generale; e uno negativo (del quale tuttavia Lombardi non è responsabile), il malvezzo – comune ohimè anche a molti islamisti e, inspiegabilmente, a qualche storico – di definire «medioevo islamico» il periodo storico cronologicamente corrispondente ai secoli che dal XV-XVI secolo è convenzione chiamare, all'interno della cultura occidentale (ed esclusivamente ad essa, se non in senso traslato) «medioevo». Sul medioevo come categoria esegetico-storiografica propriamente esclusiva alla sola cultura occidentale, e applicabile alle altre solo in senso analogico («medioevo ellenico», «medioevo giapponese» e via dicendo), dopo l'indimenticabile «classico» di G. Falco, *La polemica sul medioevo*, n. ed., Napoli 1977, e il profilo storiografico di L. Gatto, *Viaggio intorno al concetto di medioevo*, Roma 1992³, cfr. quanto meno: *Il sogno del Medioevo*, Bari 1986 («Quaderni medievali», 21); *Dire le Moyen Age hier et aujourd'hui*, éd. M. Perrin, Laon 1987; *Il medioevo: specchio ed alibi*, a cura di E. Menestò, Ascoli Piceno 1989.

Il primato arabo-musulmano nelle arti negromantiche era ben noto e quasi proverbiale, anche a livello di cultura diffusa. Il mago era molto spesso immaginato come musulmano: lo si vede bene nel *Ludus Theophili*, dove l'evocatore del demonio si chiama Saladino.[12] Tale *idée donnée* altro non era in fondo che il risvolto «popolare» dell'uso ormai invalso, tra i dotti della prima età scolastica, di considerare gli arabi come i *philosophi* per eccellenza, il che gettava un riflesso di scetticismo e d'incredulità sulla cultura musulmana in quanto tale. Un abbaglio di segno opposto, ma stranamente «simmetrico» rispetto al diffuso pregiudizio occidentale odierno che vorrebbe quella musulmana una cultura *in toto* fanatica e integralistica. Il corto circuito tra la parziale «scomparsa» della presenza islamica nella cultura occidentale sette-novecentesca (a parte il livello orientalistico) e il processo di secolarizzazione tipico appunto di tale cultura rende ragione di tale rovesciamento, una delle prove più schiaccianti del cronico malinteso del quale l'Islam è vittima in Occidente e delle infinite, contraddittorie ridefinizioni attraverso le quali esso si perpetua.

Gli arabi erano quindi depositari di un potere terribile. Durante il processo ai Templari, fra 1307 e 1312, era emerso fra le altre cose il sospetto che i religiosi imputati potessero essere in combutta con gli infedeli per distruggere la Cristianità. Essi avrebbero adorato un'oscura divinità, il Baphomet: nome che ricorda da vicino quello del Profeta, che Raimondo Lullo usava scrivere «Mafumet». Una delle raffigurazioni più comuni che quest'idolo si diceva avesse, era una testa: una forma consueta anche a molti reliquiari, le cosiddette «cefaloteche», ma d'altra parte tradizionale strumento divinatorio. Il teschio parlante era consueta parte dell'*outillage* dei negromanti. Una leggenda diceva che il «mago» Alberto di Colonia, maestro di Tommaso, aveva costruito con l'aiuto dell'arte magica imparata dagli arabi uno strano automa, una testa parlante: che san Tommaso tuttavia, avendolo ereditato, dovette far a pezzi perché la sua loquacità ne disturbava le meditazioni. Con l'allungarsi sull'Europa tardomedievale dell'ombra della magia, cresceva anche il sospetto che gli infedeli

[12] Tuttavia, il testo duecentesco presenta il mago Saladino (un nome senza dubbio musulmano, riferibile alla memoria del grande Yusuf ibn Ayyub) come un ebreo: un elemento di ulteriore interesse, che la dice lunga sul rapporto fra ebrei e musulmani com'era visto nell'Europa latina medievale (cfr. Rutebeuf, *Il miracolo di Teofilo*, in I. Siciliano, *Teatro francese*, I, Milano 1959, pp. 145-62). D'altro canto, che musulmani ed ebrei esercitassero le arti magiche non era consueto: saraceno era per esempio ai primi del Trecento un indovino che esercitava la sua arte tra Francia e Spagna e ch'è citato nell'àmbito di un caso tardivo d'eresia catara (cfr. *Il caso Belibasta*, a cura di L. Floess, Roma 1996, pp. 134-41). Gli esempi abbondano.

potessero servirsi di quelle arti occulte di cui erano maestri per nuocere alla Cristianità. In occasione di movimenti «popolari» che, assumendo l'aspetto di pellegrinaggi armati, sconvolgevano l'ordine europeo – così, a più riprese, le «crociate» dei cosiddetti «innocenti» o dei «pastorelli»: nel 1212, nel 1251, nel 1320 –, non mancarono voci insistenti che parlavano di congiure protagonisti delle quali erano i musulmani: volta per volta, complici di queste congiure con gli infedeli per la rovina dei cristiani erano i mendicati, i lebbrosi, gli ebrei.[13] Nel 1321, nel sud della Francia, venne «scoperto» un temibile accordo il fine del quale era la trasmissione della lebbra attraverso misteriose polveri da versare nei pozzi e nei corsi d'acqua: il patto era stato stipulato fra i capi di alcuni lebbrosari, appoggiati dagli ebrei; dietro a tutti loro, v'erano nientemeno che il sultano di Babilonia e il re di Granada (più tardi sarebbero spuntati il re di Tunisi e perfino i re di Gerusalemme, di «Azor» e altri improbabili monarchi saraceni). In cambio di molto oro, ma soprattutto in odio alla Cristianità, i lebbrosi erano pronti a rinnegare la fede; poi, quando l'Europa fosse stremata in seguito al diffondersi del contagio, i musulmani l'avrebbero assalita e conquistata. Naturalmente si trovarono compromettenti missive che costituivano prova della congiura.[14]

Sappiamo che a partire dal Trecento si verificarono – dopo qualche sparsa avvisaglia nei secoli precedenti – tanto il decollo d'una persecuzione degli ebrei che ebbe un andamento discontinuo ma che tuttavia conobbe momenti di grande drammaticità, quanto l'avvìo della caccia alle streghe. Anche gli episodi di rinnovata calunnia contro il mondo musulmano, alimentati da ricorrenti tentativi di crociata, vanno inseriti in questo quadro. Si stava aprendo in Europa una lunga fase di crisi e d'angoscia, che sarebbe culminata nella grande epidemia di peste del 1347-50.

Dopo circa tre secoli d'ininterrotto incremento demografico la popolazione europea, tra la fine del XIII e i primi decenni del secolo successivo, registrò un ristagno che naturalmente non si fece sentire in modo uniforme in tutto il continente, ma che tuttavia fu generale e ha lasciato tracce. Almeno in parte, la causa di questa battuta d'arresto va ricercata in un peggioramento delle condizioni climatiche, che determinò cattivi raccolti, ricorrenti carestie e una crescita di malattie che falcidiarono soprattutto i nuovi nati e gli anziani. Le

[13] Cfr. N. Cohn, *I fanatici dell'Apocalisse*, tr. it., n. ed., Milano 1976, pp. 110-36; C. Ginzburg, *Storia notturna*, Torino 1989, pp. 5-35.

[14] L'episodio è stato accuratamente ricostruito da Ginzburg, l. *cit.*

scarse difese d'una popolazione in larga parte assuefatta a una dieta povera di grassi e di vitamine cedettero più facilmente all'offensiva di ricorrenti epidemie, la più grave delle quali – quella di peste del 1347-50, detta la «Morte Nera» –, importata a quel che pare dalle navi genovesi che trasportavano in Italia il grano della Crimea, spazzò in certe aree fino a un terzo o addirittura ai due terzi degli abitanti. Se le carestie, debilitando il fisico degli europei, facilitavano il diffondersi delle malattie epidemiche, queste a loro volta – scavando nella popolazione tragici vuoti – determinavano un arresto nella produzione di derrate alimentari che a sua volta predisponeva a carestie successive.

La fatale catena costituita dall'alternarsi di pestilenze e di carestie – che, in modo endemico ma non senza fasi di riacutizzazione, avrebbe accompagnato la storia europea fin al primo terzo del Seicento –, falcidiando la popolazione, obbligò all'abbandono di aree coltivate che nei decenni precedenti, sotto la pressione di un eccesso demografico, erano state ricavate addirittura dai terreni paludosi delle bassure o da quelli aspri e avari dell'alta collina. Ciò produsse un fenomeno caratteristico dei secoli XIV-XV, lo spopolamento di interi villaggi (*villages désertés, Wüstungen*); ma si ripercosse anche nei centri maggiori, che videro ridotta spesso drammaticamente la loro popolazione.

Questa situazione determinò immediate conseguenze non solo sul piano economico e sociale, ma anche su quello civile e culturale. Il crollo dei proventi dei fitti e dei censi, dovuto allo spopolamento, rovinò in gran parte i detentori di signorie fondiarie e mise in moto una spietata logica di accaparramento e di sfruttamento dei beni rurali da parte di un ceto di «nuovi ricchi». In questo modo, la stratificazione sociale nelle campagne andò aumentando insieme alla distanza tra abbienti e non abbienti. Il disagio provocò anche una serie di rivolte sia contadine, sia dei ceti più umili delle popolazioni cittadine: dalla *jacquerie* francese del 1358 ai successivi moti urbani (i «ciompi» delle città toscane) sino all'insurrezione dei contadini inglesi del 1381. Non si trattava più di rivolte determinate solo dalla fame o dall'insicurezza: affioravano in quell'Europa sconvolta anche motivi nuovi, come un diffuso anelito verso forme di giustizia o di uguaglianza sociale sostenute dalla meditazione sulla Scrittura – e soprattutto sul Vangelo – proposta da sempre più numerosi gruppi religiosi insoddisfatti della mondanità e del fiscalismo della Chiesa del tempo e desiderosi di vivere in modo più diretto l'esperienza del ritorno all'insegnamento di Gesù. Queste voci, oltre che dell'istanza verso un adeguamento effettivo a quel che il Vangelo aveva insegnato, erano portatrici d'un'inquietudine millenaristica crescente: il Tre-Quattro-

cento europeo brulica di visioni, di profezie, d'un'attesa spasmodica della pienezza dei tempi, dell'avverarsi degli scenari descritti nell'*Apocalisse*, del presentarsi delle orde dell'Anticristo e quindi delle legioni del Cristo Venturo. Il «caso» del *libellus* profetico circolante attorno al 1385-86 (per quanto riciclasse testi di una venti-trentina d'anni prima) e attribuito a un «francescano» – in realtà un «fraticello»? –, il non meglio identificato Telesforo detto da Cosenza, rappresenta un esemplare modello d'incontro fra le paure di quel fine secolo e l'uso della profezia in funzione di propaganda politica (nello specifico, a favore del re di Francia e del papa di Avignone).[15]

La diffusa inquietudine dell'Europa di quei due secoli va proiettata su uno sfondo di guerre, anch'esse endemiche come le carestie e le pestilenze.[16] A quella «dei Cento Anni», che dalla Francia finì per coinvolgere la penisola iberica, vanno aggiunti continui conflitti, magari spesso locali, tanto in Italia quanto nell'Europa centrale e orientale; è vero che le fasi di vera e propria guerra erano alternate a periodi anche lunghi di «pace»; ma è anche vero che i secondi erano forse peggiori delle prime, dal momento che l'ormai radicato uso da parte di tutti i poteri costituiti di servirsi, per combattere, di milizie mercenarie, obbligava a perpetuare i conflitti. Una «compagnia di ventura» mercenaria, sorpresa dalla pace e lasciata quindi senza ingaggio in un territorio sostanzialmente inerme, si dava per sopravvivere al taglieggio e al saccheggio: era insomma di gran lunga più pericolosa di quando, dovendo combattere per contratto, faceva il suo mestiere in genere senza soverchio zelo e badando bene a risparmiare uomini e mezzi. Le guerre determinarono anche ripetuti dissesti e disastri finanziari, come il fallimento a catena delle grandi banche fiorentine che, tra 1342 e 1345, furono colpite dall'insolvenza di uno dei loro clienti migliori, il re d'Inghilterra.

Non stupisce che, proprio verso la metà del Trecento, sia affiorata nella cultura occidentale una componente nuova: la paura della morte, espressa in componimenti poetici e musicali e in documenti iconici come grandi affreschi sui temi del «Trionfo della Morte», della «danza macabra», dell'«incontro dei tre vivi con i tre defunti». Il medioevo aveva conosciuto la paura del demonio e dell'inferno, quella della violenza e della sofferenza: ma le dure condizioni di vita e forse la più ferma e coerente fede religiosa gli avevano fatto igno-

[15] Cfr. la puntuale ricostruzione della vicenda tanto storica quanto testuale in R. Rusconi, *L'attesa della fine*, Roma 1979, pp. 171 sgg.

[16] Id., *Esegesi, teologia della storia e profezia*, in *Storia della filosofia*, 2. *Il Medioevo*, a cura di P. Rossi - C. A. Viano, Roma-Bari 1994, pp. 258-82.

rare quella della fine della vita. Ora si personificava la morte, si drammatizzava l'ora del trapasso, si sottolineava come da una parte la fine fosse uguale per tutti ma dall'altra si potesse morir in modo diverso a seconda di come diversamente si era vissuti: nell'abiezione e nella miseria i poveri, nell'orrore per il disfacimento del corpo quanti nella bellezza fisica e nel piacere avevano fondato la loro esistenza, nella disperazione i potenti e i ricchi che si vedevano costretti ad abbandonare potere e ricchezze.

Anche le orgogliose conquiste della filosofia e della scienza venivano ora messe in discussione, abbandonate e derise. La logica e il metodo scolastico avevano creato un mondo di certezze intellettuali e una realtà istituzionale - gli *studia* universitari - che corrispondevano perfettamente alle esigenze dei secoli XII-XIII. Ora si avvertiva che quel solenne mondo di teologi, di giuristi, di medici tanto sicuro di sé e delle sue conoscenze - che però non erano riuscite ad arrestare le carestie, le pestilenze, le guerre, la violenza delle insurrezioni e delle repressioni, il crescer della miseria - stava pian piano franando, come franavano le *libertates* cittadine e corporative dinanzi al costituirsi di nuovi poteri regali o signoriali più duri e forti.

Di quel mondo che rivelava così la sua fragilità e la sua illusorietà, il fascino e il prestigio degli arabi erano stati parte costituente. L'arabo era stato il «filosofo», l'antagonista valoroso e generoso degli eroi del romanzo cavalleresco, il mago che conosceva i segreti della natura e che scrutando gli astri notturni poteva guarire i mali del corpo, l'astuto mercante di merci richieste e apprezzate in tutta Europa, infine il nemico temibile che aveva strappato ai cristiani Gerusalemme. Che cosa restava, ormai, di tutto questo?

Gerusalemme era più vicina. I Giubilei indetti dalla Curia romana presto divenuta avignonese le avevano sottratto in parte la forza del richiamo delle indulgenze, che si potevano ormai lucrare anche senza il costoso e pericoloso viaggio oltremarino: tuttavia i pellegrinaggi continuavano, com'è attestato sia da una ricca serie di diari nei quali le esperienze del viaggio venivano narrate (e dove accanto ai nomi dei santuari, alle preghiere, alle note spirituali, si registravano accuratamente tappe, itinerari, cambi delle monete, costi dei beni e dei servizi: erano insomma diari di viaggio in chiave di «ragione di mercatura»), sia dal fatto che molte città portuali europee, a cominciar da Venezia, si andavano sempre più orientando verso la costituzione di veri e propri servizi di linea da e per la Terrasanta. Vi furono, è vero, parecchie spedizioni crociate e un numero ancor più fitto di proposte e progetti per organizzarne di nuove. Pietro I di Lusignano re di Cipro realizzò nel 1365 un colpo di mano sul porto e sulla città

di Alessandria, che nelle sue intenzioni – sostenute da uno strano tipo di mistico innamorato delle cerimonie cavalleresche, Filippo di Mézières –[17] avrebbe dovuto preludere a un *passagium generale* di tutta la Cristianità, del resto bandito l'anno prima da papa Urbano V in Avignone alla presenza dello stesso imperatore romano-germanico, Carlo IV di Boemia. Ma nella realtà delle cose la grande impresa si ridusse a un saccheggio che provocò le proteste dei mercanti cristiani residenti nella città – soprattutto dei veneziani –, che erano stati forse quelli che avevano subìto i danni più gravi: perfino il console dei coloni di San Marco in Alessandria, Andrea Venier, era perito durante il saccheggio.

Il tema del «passaggio» e del «gonfalone della Croce» tornava comunque instancabile nelle lettere di Caterina da Siena, specie in quelle al papa: ma nel suo orizzonte la crociata era anzitutto e soprattutto un mezzo per obbligare la Cristianità ad abbandonare le guerre fratricide e a ritrovare concordia e ordine interno. Quest'idea della crociata come *opus pacis* era tra le più comuni e correnti nel mondo medievale e ancora nella prima età moderna. Nell'ultimo decennio del Trecento, Filippo di Mézières – ch'era tutore e consigliere di Carlo VI di Francia – aggregò attorno al disegno d'una nuova crociata una quantità di nobili francesi, inglesi, spagnoli e italiani: secondo lui, la santa impresa sarebbe stata una via d'uscita risolutoria per la lunga guerra fra Francia e Inghilterra.[18]

L'isola di Cipro era una frontiera avanzata del movimento crociato, per quanto nel 1337 l'occupazione mamelucca del porto di Laiazzo sulla costa cilicia – dove convergevano le carovaniere del Mar Nero e del Golfo Persico – ne avesse ridimensionato l'importanza. Ma essa era retta dall'instabile dinastia dei Lusignano e continuamente minacciata dalla pressione genovese: la sua debolezza era divenuta così evidente che nel 1426 una spedizione egiziana – con la probabile connivenza di Genova – la saccheggiò, prese in ostaggio il re e lo costrinse a riconoscere la sovranità del sultano mamelucco.

Nonostante questi successi, il sultanato d'Egitto stava affrontando una progressiva decadenza economica che nella seconda metà del Quattrocento avrebbe condotto a un vero crollo. Il commercio delle spezie tra Oceano Indiano e porti del Nilo, attraverso la via d'acqua

[17] Cfr. N. Iorga, *Philippe de Mézières et la croisade au XIV^e^ siècle*, Paris 1896.

[18] Sulla crociata tra fine del medioevo e età moderna cfr. A. A. Atiya, *The crusade in the later Middle Ages*, New York 1965²; *The fourteenth and fifteenth centuries*, ed. by H. W. Hazard, Madison 1975 (*A history of the crusades*, gen. ed. K. M. Setton, III); N. Housley, *The later crusades*, Oxford 1992.

costituita dal grande fiume, continuava; per quanto l'intraprendenza portoghese avesse già posto le basi – con la scuola di cartografia e di navigazione fondata dall'infante Enrico (detto appunto «il Navigatore») nell'Algarve – per la circumnavigazione dell'Africa, che avrebbe strappato ad Alessandria e a Damietta quel che rimaneva loro del semimonopolio sul commercio delle spezie estremo-orientali che giungevano nel Mediterraneo. L'oro sudanese continuava ad arrivare in Egitto e la bilancia dei pagamenti era sana: ma le manifatture egiziane registravano un declino irreversibile e il paese era invaso da prodotti provenienti dall'Europa e dall'Estremo Oriente, mentre sembra che l'eccessivo lusso del ceto dirigente mamelucco e le pesanti spese militari siano state cause non ultime del collasso economico.[19]

Il califfato di Baghdad non esisteva più; i mori di Spagna, stretti attorno all'emirato nazride di Granada, erano una realtà lontana e brumosa; i principati arabo-berberi dell'Africa settentrionale, dominati dalla talassocrazia genovese e catalana nel Mediterraneo occidentale, avevano da tempo perduto la loro capacità d'incidere sulla vita mediterranea e dovevano subire i ricorrenti assalti cristiani, come accadde nella crociata del 1390 contro al-Madiya guidata da Luigi II duca di Borbone cui parteciparono inglesi, tedeschi e italiani;[20] turchi d'Anatolia e tartari di Russia e di Persia avevano da tempo sostituito gli arabi nell'egemonia sull'Islam; lo stesso Egitto, che come paese «arabo» era stato sempre piuttosto spurio, era dominato da una dinastia di schiavi-guerrieri d'origine sostanzialmente turca, con elementi circassi, slavi e nubiani al suo interno. L'arabo rimaneva la lingua sacra dell'Islam, per quanto come lingua di cultura essa dovesse ormai misurarsi da tempo con il persiano. Ma le genti arabe, ridotte agli abitanti di alcune città della «fertile mezzaluna» e ad alcune tribù nomadi, erano praticamente scomparse dalla considerazione degli europei. Nelle fonti tre-quattrocentesche di viaggio, «arabo» è sinonimo solo di beduino.

All'eclisse etno-culturale degli arabi – del resto in certo senso funzionale all'arabizzazione della cultura dei paesi che fin dal VII secolo avevano abbracciato l'Islam – corrispondeva una forte svalutazione dell'arabismo come fenomeno intellettuale. La sostanza di questo movimento era costituita, in realtà, da una crescente insofferenza nei confronti della stanca e rigida tradizione scolastica che ormai stava solo riproducendo se stessa.

[19] Cfr. E. Ashtor, *Storia economica e sociale del Vicino Oriente nel medioevo*, tr. it., Torino 1982.

[20] Cfr. F. Autrand, *Charles VI*, Paris 1986, pp. 257-60.

S'era troppo parlato d'arabi, nell'Europa del Due-Trecento. E se n'erano anche visti, o si credeva di averne visti. Per una moda importata dai guerrieri saraceni di Lucera al servizio di Federico e di Manfredi, i signori d'Italia, specie i ghibellini, avevano spesso vestito alla moresca i loro armigeri; e milizie saracene impegnate nelle lotte di parte avevano addirittura assalito, nel 1241, il convento di San Damiano presso Assisi dove risiedeva Chiara, salvo – secondo la leggenda – venir terrorizzate e sgominate dalla vista della santa che teneva alto nelle mani un ostensorio col Sacramento.[21]

Forse era anche in dissenso e comunque in anticipo sul suo secolo Francesco Petrarca quando, scrivendo nel 1370 all'amico padovano Giovanni Dondi, usciva in una dichiarazione intransigente, quasi feroce, di odio contro qualunque cosa fosse araba o sapesse d'arabo. L'antipatia, anzi lo sdegno del poeta investivano anzitutto la medicina araba, a suo dire troppo lodata e venerata in Italia e in Francia a detrimento delle scienze latina e greca, ma si estendevano anche alla letteratura e alla filosofia. Il Petrarca nulla diceva a proposito della matematica e dell'astronomia, dove il predominio delle opere arabe o comunque arabofone era incontestabile ma che riguardavano argomenti che poco lo toccavano o che ricevevano a loro volta da lui un parere sprezzante. Per quanto nella lettera al Dondi messer Francesco lasciasse a lui il giudizio sulla medicina araba, nell'*Invectiva contra medicum quemdam* andava oltre e parlava addirittura di *Arabum mendacia*.

Molti elementi convergevano in questa fiera polemica petrarchesca: la sua nota avversione nei confronti dei medici; la sua indignazione al veder sottostimata la medicina latina nei confronti dell'araba e della greca; soprattutto il suo non si sa quanto meditato, certo comunque indomito antiaverroismo che si riscontra in molte lettere e nel trattato *De sui ipsius et multorum aliorum ignorantia*. Naturalmente, l'antiaverroismo petrarchesco riguardava l'immagine che di Averroè avevano diffuso gli «averroisti» padovani, dei quali oggi si sa bene quanto lontani fossero dall'autentico messaggio del maestro. Ma questo non sposta per nulla il problema d'un'opinione arbitraria, fatta d'ignoranza e d'incomprensione, che il Petrarca – di ciò in fondo ben conscio – cercava di nobilitare con l'alibi della poesia: che cosa in effetti conoscesse poi anche di poesia araba, direttamente o indirettamente, non è chiaro. Secondo la sua lettera al Dondi, la

[21] La leggenda, in gran parte destituita di fondamento, è studiata da E. Franceschini, *I due assalti dei saraceni a S. Damiano e ad Assisi*, in Idem, *Nel segno di Francesco*, a cura di F. Casolini - G. Giamba, Assisi 1995, pp. 381-405.

poesia araba era *blanda, mollis, enervata*: accuse che risentono della vecchia polemica contro la viziosità e lo sfrenato erotismo dell'Islam, che sarebbero stati legittimati in modo da giustificare le perverse inclinazioni del Profeta, già oggetto d'una pagina inviperita del *De vita solitaria*; e che richiamano da vicino cose che certo egli ben conosceva, i *topoi* catulliani e oraziani riguardanti gli *Arabes molles*.[22]

Certo, comunque, se di «antiarabismo» si deve parlare, dev'essere riconosciuto che esso aveva radici profonde. È vero che le crociate non possono esser considerate – contrariamente a quanto una certa «vulgata» massmediale va ripetendo – come la causa del distanziarsi fra Cristianità e Islam, anche perché esso non si verificò: ma non si deve giungere all'eccesso opposto, quello di negare che le ripetute spedizioni militari avessero comunque provocato una certa spirale di reciproca animosità, temperata è vero da altri valori. È stato notato come, nella mimesi ironica o satirica della lingua araba che s'incontra talvolta nei testi poetici – dal *Jeu de Saint Nicolas* fino alle parole incomprensibili del gigante Nembrot nella *Divina Commedia* –[23] si possano già rintracciare i segni d'una stanchezza dinanzi all'invasione arabica nella vita intellettuale europea dei secoli XII-XIV; e soprattutto come le condanne dottrinali dell'Università di Parigi, nel 1277, costituissero un duro colpo nei confronti del credito acquistato dalla cultura araba. Il *De erroribus philosophorum* di Egidio Romano era in gran parte dedicato alla confutazione dei «filosofi» per eccellenza, degli arabi. Nel corso del Trecento soprattutto italico, queste istanze antiarabe non fecero che approfondirsi,[24] fino a divenire una delle componenti fondamentali del nascente umanesimo.[25] Dinanzi alle verità degli antichi greci, veicolate di nuovo in Occidente attraverso le traduzioni dall'ebraico e dall'arabo, i testi per lunghi secoli custoditi nelle biblioteche di Bisanzio consentivano ora un ascolto delle venerabili voci del passato diretto e filologicamente più preciso. L'antichità, così com'era stata tramandata attraverso i testi arabi, appariva ora come spuria e confusa: basti pensare all'Aristotele

[22] Cfr. F. Gabrieli, *Petrarca e gli Arabi*, in Id., *Testimonianze arabe ed europee*, Bari 1976, pp. 41-48.

[23] *Inferno*, XXXI, 67; cfr. R. Lemay, *De la scolastique à l'histoire par le truchement de la philologie: itinéraire d'un médiéviste entre Europe et Islam*, in *La diffusione delle scienze islamiche*, cit., pp. 399-535.

[24] R. Lemay, *De l'antiarabisme – ou rejet du style scolastique – comme inspiration première de l'humanisme italien du Trecento*, in *Filosofia, scienza e astrologia nel Trecento europeo*, a cura di G. Federici Vescovini - F. Barocelli, Padova 1992, pp. 105-20.

[25] Cfr. P. Dilg, *The antiarabism in the medicine of humanism*, in *La diffusione delle scienze islamiche*, cit., pp. 269-89.

platonizzante di molti di quei trattati, che pure era servito come base alla filosofia scolastica. Ribellandosi alla tradizione dei «filosofi» arabi, gli umanisti respingevano in realtà il metodo scolastico. Il fatto pertanto che la polemica contro i testi arabi finisse con l'essere un pretesto non toglieva nulla al fatto che l'antiarabismo connaturato a una parte della cultura europea trovasse ora un nuovo argomento, che – mutandone la natura – tuttavia lo perpetuava. Prima un Profeta fallace e una religione che legittimava la violenza e il vizio; quindi un popolo mostruoso, idolatra e demoniaco, quale l'avevano immaginato le *chansons*; infine, dopo il tempo nel quale gli arabi erano stati venerati come «filosofi», l'era del disprezzo aperta dal padre dell'umanesimo, Francesco Petrarca. Frattanto però, se gli arabi uscivano dalla scena mediterranea, un nuovo nemico islamico vi si affacciava. La crociata – che fra Due e Trecento si era volta ai pagani del nord-est europeo, a quel che restava dell'Islam iberico, ai catari, ai ghibellini d'Italia, ai nemici politici del papato, perfino alle «compagnie di ventura» mercenarie – tornava ora a proporsi come strumento per contrastare di nuovo un'ondata musulmana proveniente da est. Nell'XI secolo la prima *peregrinatio Hierosolymitana* era nata sulla via dei pellegrinaggi in almeno indiretta conseguenza dell'affacciarsi sul Mediterraneo dei turchi selgiuchidi, musulmani di recente conversione; tra XIV e XV secolo tornava a profilarsi una nuova minaccia turca che sarebbe stata causa di un ulteriore mutar d'aspetto e d'obiettivi della «balena bianca» crociata.

Uno dei principali risultati della IV crociata, con la fondazione dell'impero latino di Costantinopoli nel 1204 e quindi della restaurazione d'un impero bizantino – che comunque non sarebbe stato più lo stesso – nel 1261 con la dinastia dei Paleologhi, era stata la totale perdita da parte di Bisanzio del residuo controllo sulla penisola anatolica che, dopo l'arrivo dei mongoli sulla scena vicino-orientale, era divenuta di nuovo un'area di frontiera tra armeni, mongoli, mamelucchi d'Egitto, regno di Cipro che cercava di mantenere qualche base in Cilicia, Cavalieri di San Giovanni che dal loro nuovo centro di Rodi tendevano a controllare una parte almeno delle coste delle antiche Frigia, Lidia e a Caria. Il simultaneo frammentarsi, a partire dal quarto-quinto decennio del Trecento, dell'ilkhanato tartaro di Persia e del suo fratello-rivale il khanato dell'Orda d'Oro,[26] liberò una quantità di gruppi turco-mongoli che, ritrovata la loro autonomia, s'in-

[26] Cfr. l'importante libro di B. D. Griekov - A. Iu. Iakubovski, *L'Orda d'Oro*, tr. it., Roma 1957.

sediarono nella penisola anatolica dando vita a una serie di sultanati *ghazi* animati da un forte senso mistico del *jihad*. Da questo complicato particolarismo sarebbero emerse forze d'una certa importanza, come il sultanato di Aidin e le due confederazioni turcomanne degli *Aq-Qoyunlu* («Montoni Bianchi»), sunniti, e dei *Qara-Qoyunlu* («Montoni Neri»), sciiti, che tra XIV e XV secolo si disputarono l'area tra Anatolia orientale e Persia occidentale.

La nuova irruzione turca nel quadrante nord-orientale del Mediterraneo procurò all'Europa inattesi problemi. Fino ad allora, la principale potenza musulmana specchiantesi nel Mediterraneo era quella dei mamelucchi d'Egitto, che però non davano sostanzialmente problemi: anzi, con loro si poteva tranquillamente commerciare. È vero che i molti trattati teorici e tattico-strategici relativi all'organizzazione d'una futura crociata insistevano con una certa concordia sul fatto che una spedizione militare espressione unitaria dell'Europa cristiana guidata dal pontefice, un *passagium generale*, appariva impossibile se non altro per i suoi costi elevati: mentre più realistica appariva la via d'un blocco economico ai porti del Nilo che costringesse il sultano mamelucco a trattare e a cedere Gerusalemme in cambio del ritorno alla libertà commerciale. Ma i mercanti europei guardavano con scarsa simpatìa all'ipotesi del blocco: e quando nel 1322 papa Giovanni XXII tentò di umiliare pubblicamente la Repubblica di San Marco scomunicando come «falsi cristiani» i mercanti veneziani che commerciavano con l'Egitto, i governanti della Serenissima – dopo aver in un primo tempo ceduto, forse per temporeggiare – si appoggiarono all'opinione di un giurista dello Studio padovano, il cremonese Rizzardo Malombra, il quale sosteneva il diritto di liberamente scambiare con i saraceni tutte quelle merci che erano *res non vetitae*, cioè che non fossero suscettibili d'impiego bellico. Il fatto che il papa dichiarasse eretica tale dottrina e ordinasse un'inchiesta nei confronti del Malombra non impedì che i traffici continuassero.

Ma il nuovo pericolo anatolico non poteva essere sottovalutato. Fra 1344 e 1346 una «Santa Unione» proclamata tra Venezia, Genova, Cipro e i Cavalieri di Rodi sfociava in un *passagium particulare* contro la città di Smirne, ch'era diventata un nido di corsari turchi. Papa Clemente VI, ardente sostenitore della necessità di nuove crociate, fece allora predicare in tutta Europa il *succursus* ai conquistatori di Smirne: ma all'appello rispose solo un nobile borgognone, Umberto di Vienne. I re di Francia e d'Inghilterra si guardarono bene dal lasciarsi distogliere dal conflitto che avevano appena iniziato; Genova scoprì presto le sue carte rivelandosi interessata non tanto a Smirne quanto al recupero dell'isola di Chio – da cui

si traeva una merce importante, il mastice - che nel 1329 i bizantini avevano strappato al suo signore, il genovese Martino Zaccaria; all'isola miravano però anche i veneziani. Sul finir della primavera del 1346 una flotta genovese piombò su Chio e sugli antichi possessi in terraferma degli Zaccaria - Vecchia Focea e Focea Nuova, dalle quali si estraeva un'altra merce importatissima nella lavorazione dei tessuti, l'allume, ottimo mordente dei colori - e li occupò infischiandosi dell'andamento della crociata. La santa spedizione, anzi, era stata il pretesto per scatenare gli appetiti di tutte le potenze europee: i veneziani, irritati per i vantaggi ottenuti dai genovesi nell'Egeo, si allearono con lo czar serbo Stefano Dushan[27] che ambiva a conquistare Costantinopoli in quel momento in balia di una guerra civile; il principe serbo - il quale nel 1347 riuscì a farsi incoronare «imperatore dei serbi e dei greci» - passò addirittura a coprire un ruolo nell'epica franco-veneta, che amava rivestire la realtà di colori eroici.[28] In cambio i genovesi, che intanto dovevano sostenere un assalto tartaro alla loro base di Caffa sul Mar Nero, chiedevano e ottenevano dal papa il permesso di commerciare con l'Egitto a titolo di rimborso per lo sforzo bellico sostenuto. Lo scoppio dell'epidemia di peste consigliò una rapida soluzione del conflitto: nel 1350 i Cavalieri di Rodi erano riconosciuti signori di Smirne, ma i turchi venivano autorizzati a presidiarne la cittadella mentre i veneziani guadagnavano in città importanti privilegi commerciali. L'ingenuo eroe della crociata, Umberto di Vienne, dovette rinunziare a qualunque vantaggio e fu perfino rapinato da alcuni corsari inglesi. Stanco e disilluso, lasciò il mondo e le sue pompe e vestì l'abito domenicano. Come ecclesiastico, la fortuna gli arrise di più: fu nominato patriarca latino di Alessandria e più tardi arcivescovo di Parigi.

Si facevano strada intanto in Anatolia i veri nuovi protagonisti della storia islamica nel Mediterraneon moderno. Si trattava di una tribù turca che nel terzo decennio del XIII secolo, spinta dall'Asia centrale verso ovest dall'espansione mongola, si era posta al servizio del sultano selgiuchide di Konya, il quale le aveva assegnato un piccolo territorio non lontano da Costantinopoli. Verso la fine del Duecento il suo *khan* Osman o Othman (1291-1326) si era avvan-

[27] Per il quale cfr. G. Ch. Soulis, *The Serbs and Byzantium during the reign of Tsar Stephen Dushan (1331-1355) and his successors*, Washington 1984; S. Cirkovic, *I serbi nel Medioevo*, Milano 1992.

[28] Cfr. A. Limentani, *Venezia e il «pericolo turco» nell'«Entrée d'Espagne»*, in Id., *L'«Entrée d'Espagne» e i signori d'Italia*, a cura di M. Infurna e F. Zambon, Padova 1992, pp. 358-78.

taggiato della crisi del sultanato di Konya, stretto fra i mongoli di Persia e i mamelucchi d'Egitto. In seguito – approfittando delle lotte per il potere che a Costantinopoli, tra 1321 e 1355, avevano visto affrontarsi prima Andronico II e Andronico III, quindi Giovanni V e Giovanni VI Cantacuzeno –, il successore di Othman, Orkhan (1326-1359), aveva gradualmente strappato all'impero la Bitinia con Brussa (l'antica Prusa), Iznik (l'antica Nicea) e Nicomedia, infine anche Gallipoli sulla costa europea dei Dardanelli: ciò gli assicurava il controllo degli Stretti e l'accesso alla penisola balcanica. Troppo tardi Bisanzio si era accorta che lo scomodo alleato, di cui il Cantacuzeno si era servito per raggiungere il potere, stava ormai circondando e quasi strangolando la capitale. Un soccorso sarebbe forse potuto venire dallo *czar* serbo Stefano Dushan, ch'era quasi riuscito a unificare i Balcani creando un forte stato sulle rovine dell'amministrazione bizantina. Ma egli scomparve nel 1355: e Orkhan ne approfittò per penetrare nei Balcani e impadronirsi nel 1361 di Adrianopoli (oggi Edirne), dove il suo successore Murad I (1359-1389) stabilì nel 1366 la nuova capitale facendo così chiaramente intendere di puntar alla piana del Danubio e all'Adriatico. Attorno alla corte sultaniale stava nascendo intanto un centro di cultura: veniva incoraggiata anche una letteratura soprattutto epica in turco, che così diventava – dopo l'arabo e il persiano – la terza di quello che sarebbe stato in seguito definito il «tripode linguistico» islamico. Anche dal punto di vista militare la nuova potenza si stava organizzando in modo non originale – in quanto adottava una tradizione già da tempo presente nel mondo islamico –, ma che gli ottomani avrebbero sviluppato in modo straordinariamente efficace. Non era più il caso di fidarsi dei *ghazi* turcomanni, che fin da allora erano stati il nerbo dell'esercito ma che potevano sempre fomentar ribellioni. Al loro posto s'instaurò il costume detto *devshirme*: invece di armare degli schiavi che si trasformavano in guardia devota, ma ch'erano essi stessi pericolosi (si pensi ai mamelucchi), ora si razziavano bambini dai villaggi cristiani, si educavano nella fede islamica e si utilizzavano poi per i servizi di corte o nell'esercito in quella ch'era la «nuova milizia» (*yeni ceri*). Erano nati così i terribili, leggendari giannizzeri.

Stretto fra la Tracia e la Bitinia ottomane, l'impero bizantino era praticamente ridotto a poco più della capitale e dell'area circostante il Bosforo. Intanto, la pirateria turca scorazzava per l'Egeo rendendo la vita difficile alle navi genovesi e veneziane. Ora che il nuovo pericolo ottomano era giunto d'un balzo quasi a toccare il Danubio, in Europa ci si rese bruscamente conto che non c'era tempo da perdere. Una conferenza indetta ad Avignone da papa Innocenzo

VI si risolse in un fiasco solenne: si riuscì soltanto a rilanciare la solita lega tra Venezia, Cipro e l'Ospedale di Rodi, che si concluse con uno sterile attacco ai Dardanelli da parte del legato pontificio Pietro Thomas. Vero è che la nuova impresa favorì indirettamente la pace di Brétigny tra francesi e inglesi, stipulata – al solito – col pretesto del comune sforzo crociato della Cristianità contro gli infedeli. Ma nel 1361 gli ottomani potevano inscenare indisturbati una dimostrazione di forza sotto le mura di Costantinopoli, facendo disperar mercanti e coloni veneziani e genovesi, ormai padroni in concorrenza fra loro dell'economia della città. Il più entusiasta zelatore della crociata in quel momento, Pietro I re di Cipro, non era tuttavia per nulla preoccupato della minaccia ottomana: il suo antagonista era semmai il sultanato del Cairo, e fu diretto contro di esso – come già abbiamo visto – l'assalto al porto di Alessandria dell'ottobre del 1365. L'anno dopo, quasi a risarcimento della maldestra impresa di Alessandria, si ebbe un *passagium particulare* di Amedeo VI conte di Savoia, che salpò da Venezia con una modesta flotta per finanziar direttamente la quale egli si era indebitato fino ai capelli con alcuni banchieri di Lione. Il conte riuscì a strappare ai turchi Gallipoli, che fu del resto riconquistata quasi subito.

L'Europa ribolliva comunque d'una nuova passione crociata: nel 1370 ascese al soglio pontificio il cardinal Pietro Roger, che scelse programmaticamente di chiamarsi Gregorio XI: era il nome di almeno tre grandi pontefici che avevano sognato l'impresa orientale.

Gregorio bandì quasi subito un nuovo *passagium generale* nel 1371, mentre preparava il ritorno della sede pontificia a Roma. Questi erano i due punti di forza del suo programma: e ad entrambi lo spronavano le due grandi *prophetissae* della Cristianità di quel momento, Brigida di Svezia e Caterina da Siena. A una nuova crociata, bandita nel luglio del 1375, Caterina sperava di far partecipare i mercenari professionisti delle «Compagnie di Ventura», che avrebbero avuto così modo di riconciliarsi con Dio; essa confidava anche che l'impresa avrebbe contribuito a procurare una pace o almeno una tregua nell'eterno conflitto franco-inglese. Alla causa del *passagium* la santa senese era riuscita a guadagnare lo stesso fratello di Carlo V di Francia, Luigi duca d'Angiò. Ma tutte queste speranze erano destinate a infrangersi contro la dura realtà politica. Il ritorno del papa a Roma, lungi dal dar l'avvìo all'auspicata stagione di rinnovamento della Chiesa, comportò invece l'inizio del cosiddetto «grande scisma d'Occidente»; l'Inghilterra e la Francia, ancora angustiate dalla loro lunga guerra, ebbero entrambe la sventura di veder ascendere ai loro rispettivi troni un fanciullo, Riccardo II, e un povero demente,

Carlo VI; il 1381 aveva assistito in Inghilterra al moto di Wat Tyler, le Fiandre erano state devastate dalla rivolta dei tessitori di Gand del 1382 che avrebbe avuto poi un seguito nelle sommosse di Parigi e di Rouen; intanto una nuova pestilenza flagellava l'Europa.

Gli sconvolgimenti politici e sociali del continente, le continue epidemie, lo scisma nella Chiesa, la paura per l'avanzata dei turchi, la propaganda di gruppi se non proprio ereticali quanto meno anticonformisti che auspicavano il ritorno della Chiesa alla purezza dell'età evangelica, forse anche l'ansia per la fine ormai vicina del secolo, alimentavano intanto speranze e paure che si traducevano nella circolazione di profezie apocalittiche e in moti religioso-popolari. Fra 1378 e 1380 correva per l'Europa una profezia che presentava il papa d'Avignone e il re francese come protagonisti d'una *renovatio* ecumenica che avrebbe purificato la Chiesa e condotto alla liberazione di Gerusalemme; nel 1386 un trattato dello stesso tenore, che recava la firma dell'eremita Telesforo di Cosenza, fu dedicato al doge di Genova che si sperava di attrarre nell'orbita dell'alleanza franco-avignonese. Era la ripresa d'un profetismo apocrifo che da secoli correva per il continente con testi come quello della «Sibilla Tiburtina». Tali fantasie apocalittiche erano coltivate anche da testi come il *Songe du vieil pèlerin* di Filippo di Mézières, ideatore d'un nuovo Ordine religioso, la *Nova Religio Passionis Jesu Christi*, che avrebbe dovuto – secondo un vecchio e sempre inadempiuto disegno di molti teorici della crociata – unificare e sostituire tutti gli Ordini religioso-militari; o da personaggi come Jean Le Meingre, il famoso «maresciallo Boucicaut», pellegrino a Gerusalemme, sognatore di nuove crociate e ideatore di Ordini cavallereschi per la difesa delle dame.

Ma l'avanzata ottomana incalzava. Dopo il regno di Orkhan e di Murad I, il successore Bajazet aveva battuto e sbaragliato la giovane potenza serba nella feroce battaglia di Cossovo del giugno 1389: ormai gli ottomani avevano sottomesso a differente titolo Valacchia, Bulgaria, Macedonia, Tessaglia e rigettato i valacchi a nord del Danubio; nel 1394 conquistavano Tessalonica (Salonicco).

Fu una nuova ondata di terrore. Il *basileus* Manuele II avrebbe voluto intraprendere personalmente un lungo giro per l'Europa, al fine d'implorare una nuova risolutrice crociata: ma, a corto di danaro, si era rivolto a Venezia offrendole in vendita l'isola di Lemno. Aveva però sbagliato i suoi calcoli: la Serenissima, che non aveva alcuna intenzione di cercarsi attriti col sultano, aveva speciosamente consigliato al *basileus* la calma e la prudenza.

Tuttavia l'offensiva turca nei Balcani cominciava a preoccupare il re d'Ungheria Sigismondo, le pressioni del quale sui due papi – l'a-

vignonese Benedetto XIII e il romano Bonifacio IX – furono causa di un nuovo bando di crociata cui, controvoglia, aderì la stessa Venezia. La tregua tra Francia e Inghilterra, stipulata nel 1388, fu prolungata nel 1396 al fine di permettere la spedizione. Una nuova ondata d'entusiasmo penitenziale ed escatologico stava montando in Europa: il grande predicatore domenicano Vincenzo Ferrer, dopo una visione nella quale gli si era presentato l'Anticristo, restituiva a nuova vita il movimento flagellante. L'impresa crociata trovò un patrono autorevole nel duca di Borgogna Filippo II l'Ardito, che raccolse una forte somma di danaro e destinò a capo della spedizione il suo stesso figlio Giovanni conte di Nevers (che sarebbe poi divenuto il duca Giovanni Senza Paura). Un esercito entusiasta partì il 20 aprile del 1396 da Digione, affollato di cavalieri francesi, tedeschi, inglesi, italiani; a Buda, verso la fine di luglio, si affiancò loro il re d'Ungheria con le truppe del *vojvoda* di Valacchia suo vassallo mentre una flotta fornita da Ospedalieri di Rodi, veneziani e genovesi, penetrata nel Mar Nero, si era ancorata alla foce del Danubio. Si è parlato, forse senza troppa esagerazione, di circa centomila combattenti.

Ma il 26 settembre, presso Nicopoli dove la grande strada bulgara toccava il corso meridionale della Morava, la formidabile armata dei crociati subì una sanguinosa sconfitta, pare dovuta in parte all'irruenza dei cavalieri occidentali e alla loro scarsa conoscenza del terreno e delle consuetudini militari dei turchi. Essa si trasformò in una vera e propria carneficina, aggravata dal massacro a freddo dei prigionieri di guerra: eccetto naturalmente quelli stimati utili per chiedere un sostanzioso riscatto.[29]

La più forte spesa per mettere insieme la cifra necessaria ai riscatti fu sostenuta dal duca di Borgogna, il cui figlio Giovanni di Nevers era l'artefice principale della sconfitta, e da Sigismondo d'Ungheria, che invece non ne aveva colpa – sconsigliando l'irruento assalto, era stato per questo trattato da vigliacco dai nobili cavalieri francesi – e che per un pelo era sfuggito egli stesso alla cattura. La somma che ancora restava scoperta fu provveduta da alcuni banchieri genovesi che avevano interessi in Asia Minore: i Gattilusio di Lesbo e di Enos, Gaspero Pagani di Pera, Niccolò Paterio podestà di Focea Nuova. Le trattative furono condotte da Genova e Venezia, che erano in discreti rapporti con il sultano, e dal mercante lucchese Dino Rapondi ch'era in contatto con la corte ottomana e al centro d'un grande giro d'affari in Francia. Alla fine del 1397 gli ostaggi erano rientrati alle loro case.

[29] Cfr. A. S. Atiya, *The crusade of Nicopolis*, London 1933; J. E. Ruiz Doménec, *Boucicaut, gobernador de Génova*, Genova 1989, pp. 63 sgg.

Alla notizia del disastro di Nicopoli, una nuova ondata di terrore sconvolse l'Europa. La fine del secolo si avvicinava, e con essa una vera e propria Grande Paura. Nel maggio del 1399, un contadino del Delfinato ricevette un'apparizione della Vergine, la quale lo avvertì che il Cristo era deciso a distruggere il mondo per i suoi peccati: avrebbe ricevuto la grazia solo chi avesse fatto penitenza. Nacque così il movimento dei «Bianchi» – non sappiamo bene in realtà se dalla Francia, dall'Inghilterra o dalla Spagna – che si manifestò soprattutto in Italia con grandi processioni di penitenti, tra i quali v'erano anche dei flagellanti che prendevano il nome dal colore delle vesti sulle cui spalle o sui cui cappucci spiccava una croce vermiglia. Fra la primavera e la tarda estate del 1399 essi giunsero a Roma. Il perdurare dello scisma e l'avanzata dei turchi erano i principali moventi del pellegrinaggio penitenziale, che ha qualche punto di contatto non solo con la «romerìa» organizzata un mezzo secolo prima dal domenicano Venturino da Bergamo, ma anche con le crociate «popolari» del 1212, del 1251 e del 1320, pur presentando – rispetto ad esse – un più chiaro carattere pacifico e devozionale.

Un'altra pestilenza giunse, proprio nell'anno 1400, ad alimentare questo clima di paura e d'attesa cui concorreva la circolazione di numerose profezie a carattere apocalittico. Uno dei più ardenti crociati di Nicopoli, il maresciallo Boucicaut, continuò a cercar di organizzare spedizioni in appoggio a Costantinopoli: e, nominato nel 1401 dal re di Francia governatore di Genova, utilizzò il suo ufficio per propagandare in ogni modo la necessità dell'impresa. Anche il *basileus* Manuele aveva trovato alla fine modo di compiere il suo giro di richiesta d'aiuti in Europa: tra 1400 e 1402 fu infatti ospite del re di Francia. Ma non tardò a rendersi conto ch'era illusorio sperare che lo stendardo crociato s'innalzasse di nuovo in un continente economicamente prostrato e politicamente diviso da inestinguibili ostilità.

Ecco a questo punto, il miracolo: o qualcosa che sul momento fu scambiata per tale. Un principe turanico della Transoxiana, Timur – un nome sul cui etimo si discute: forse da una radice turco-mongola indicante il ferro –, approfittando del disgregarsi dell'impero mongolo parve concretare il sogno della resurrezione della potenza genghizkhanide. Dalla natìa Samarcanda, colui che gli occidentali conoscono come Tamerlano avviò durante l'ultimo decennio del secolo una serie di campagne militari sostenute da un autentico genio e da una ben calcolata ferocia: in poco tempo s'impadronì di Persia e Georgia con i grandi mercati di Tabriz e di Tiflis (oggi Tiblisi); si gettò sulla Mesopotamia ed entrò in Baghdad nel 1392 spingendosi fino in Siria e battendovi il sultano di Aleppo; nel 1395 sconfisse in

battaglia campale il *khan* dell'Orda d'Oro; vòlto quindi a oriente, condusse le sue insegne fino all'Indo e distrusse Delhi nel 1398. Di nuovo tornò in Siria e arrivò fino a Damasco, dove nel 1401 incontrò il grande storico e filosofo maghrebino Ibn Khaldun, che da molti anni ardeva dal desiderio d'avvicinarlo: parlarono di storia, di religione, di diritto, si scambiarono dei doni.

Ormai l'immenso impero di Tamerlano toccava il Caucaso, includeva il Caspio meridionale e centrale, il lago d'Aral e tutta l'area tra Syr-Daria e Indo. Tra i potentati mediterranei che potevano fargli ombra, solo quello ottomano era in grado di resistergli.

Stando così le cose, era evidente che gli interessi dell'Europa e del signore di Samarcanda coincidevano. Ma c'era di più. Tamerlano richiamava la travolgente ondata mongola d'un secolo e mezzo prima: tale memoria riaccendeva le folli speranze d'un'alleanza tra i popoli delle steppe e la Cristianità per sconfiggere non tanto l'Islam – egli stesso era musulmano – quanto la potenza ottomana, unica a fargli concorrenza nell'egemonia sul mondo uraloaltaico. Riaffioravano in Europa le leggende che da circa tre secoli avevano alimentato speranze e illusioni: quelle del «Prete Gianni», dei Re Magi e del provvidenziale aiuto che dall'Asia profonda sarebbe giunto per i fedeli del Cristo. Inoltre i mercanti europei speravano in una nuova *pax mongolica*, che avrebbe aperto di nuovo le rapide e sicure carovaniere che dal Mar Nero e dall'Armenia attraverso la Persia conducevano all'Asia orientale, quelle che fra Due e Trecento erano state percorse da tanti avventurieri, diplomatici, missionari. Il principe bizantino Giovanni, che il *basileus* Manuele partendo per l'Europa aveva lasciato a Costantinopoli come reggente, si accordò con il podestà genovese di Galata per stabilire, attraverso l'imperatore greco – della stirpe dei Comneni – di Trebisonda, contatti con il *Timur*: Bisanzio era ormai costretta a pagare un tributo a Bajazet, che Giovanni si diceva disposto a corrispondere al nuovo alleato. Entrò nel gioco anche il re di Francia, il quale si servì di alcuni missionari domenicani – l'Ordine aveva tradizionalmente buoni rapporti con i mongoli e buona conoscenza di Armenia e Persia – per proporre a Tamerlano un'azione comune contro gli ottomani. Era la resurrezione del vecchio sogno di Luigi IX, con in più la speranza di rafforzare l'«impero» commerciale genovese di Levante, ora che la corona francese aveva l'alta mano sulla città ligure. Se al formidabile capo mongolo fosse stato messo a disposizione un consistente appoggio navale da parte di Genova e di Venezia, tale da aiutarlo a bloccare gli stretti, la storia avrebbe potuto essere diversa da quella che fu.

Alla fine del luglio 1402, presso Ankara, mongoli e ottomani si scontrarono. La vittoria arrise ai primi: il vincitore di Nicopoli, a sua volta sconfitto, finì l'anno seguente i suoi giorni, prigioniero. Ma quanti avevano gioìto della vittoria tartara si accorsero ben presto che le cose minacciavano di volgere al peggio. Padrone dell'Anatolia, Tamerlano mostrava di non accettare cogestori del suo trionfo: cacciava da Smirne gli Ospitalieri di Rodi e costringeva le due Focee e Chio a rendergli omaggio. Eppure, gli europei continuavano a farsi delle illusioni. O, se erano abbastanza lontani dall'epicentro dei fatti da potersi permettere il lusso di non nutrire preoccupazioni, continuavano a cullare i progetti d'alleanza. Così Enrico III re di Castiglia, il quale aveva inviato a Samarcanda due ambasciatori che assisterono alla vittoria di Ankara e tornarono al loro paese carichi di doni: egli replicò il suo gesto diplomatico nel 1403 spedendo a Timur il nobile Ruy Gonzales de Clavijo che della sua esperienza ha lasciato una lunga, ricca memoria scritta.[30] Ma ecco di nuovo nella storia quello che nell'*Esodo* è chiamato *ezbah Elohim*, il «dito di Dio» (altri preferiranno chiamarlo Caso, o Imponderabile, o Fato, o Senso della Storia). Nel 1405 il grande conquistatore moriva inaspettatamente e il suo immenso impero s'infrangeva in potentati ostili fra loro.[31]

Del resto, il sultanato ottomano – drasticamente ridimensionato dalla sconfitta di Ankara – non era stato fagocitato da Tamerlano: e, ora che la sua potenza era ragionevolmente ridotta, tornava a essere un alleato interessante. Se n'erano subito accorti i veneziani, mentre i francesi e i genovesi, col solito irruento Boucicaut, preferivano offrire il loro braccio al *basileus* di Costantinopoli. Ne nacquero, nel primo decennio del Quattrocento, nuove «crociate» risoltesi in scontri fra veneziani e genovesi nel Mar di Levante. Ma gli europei trascuravano il fatto che la compagine ottomana si stava riorganizzando e aveva trovato – dopo un tumultuoso decennio nel quale si erano alternati ben tre sultani – una guida sicura in Maometto I che nel 1413 era riuscito a unificare di nuovo i possessi anatolici e quelli europei e a eliminare fisicamente – con un procedimento già da prima usato, ma che da allora in poi in Europa si sarebbe conosciuto come carat-

[30] Cfr. Ruy Gonzales de Clavijo, *The Spanish embassy to Samarcand 1403-1406*, reprint of St. Petersburg, 1881 edition, with a foreword by Ivan Dujchev, s.l., s.d.; F. Lopez Estrada, *Embajada a Tamorlán*, Estudio de un manuscrito del siglo XV, Madrid 1943 *La route de Samarkand au temps de Tamcilan*, tr. fr. dal diario di Ruy Gonzalez de Clarijo, éd. p. L. Kehren, Paris 1990.

[31] Cfr. M. Brion, *Tamerlano*, tr. it., Novara 1963; L. Kahren, *Tamerlan*, Neuchatel 1978; J.-P. Roux, *Tamerlano*, tr. it., Milano 1995; F. Léomy, *Tamerlan*, Paris 1996.

teristico della dinastia ottomana – i principi rivali nelle pretese al trono. Ospitalieri e genovesi aiutarono stavolta il sultano nel consolidamento del suo potere, dal quale speravano di ottenere ciascuno i suoi vantaggi: i cavalieri nel 1415 avevano così recuperato Smirne. Quando Maometto morì, nel 1421, Genova aiutò il figlio e successore Murad II ad aver la meglio sul concorrente Mustafà; ma i veneziani si affrettavano a inviar messaggi alle corti sultaniali di Adrianopoli e di Brussa, dicendosi pronti ad accordi. In una parola, la ricostituzione della potenza ottomana dopo la battaglia di Ankara molto dovette alle rivalità fra gli occidentali.

Durante il Concilio di Costanza del 1415 ci si era preoccupati, al solito, di quello che il linguaggio canonistico e diplomatico definiva il *negotium crucis*: ma solo formalmente. I rapporti con l'Egitto mamelucco erano buoni, i pellegrinaggi a Gerusalemme liberi, Tamerlano svanito dall'orizzonte, gli ottomani ridotti a miti consigli dall'umiliazione di Ankara. Troppo tardi ci si svegliò dal sogno tranquillizzante: nel 1422 Murad, accampando il formale pretesto che il *basileus* aveva parteggiato per Mustafà contro di lui, assalì Costantinopoli. L'assedio – forse più che altro una dimostrazione di forza; magari una dichiarazione d'intenti... – venne tolto dopo tre mesi senza immediate conseguenze: ma ormai era chiaro che non ci si poteva più fare illusioni. Manuele II abdicava nel 1423; gli succedeva, due anni dopo, Giovanni VII. Il sultano corteggiava insistentemente frattanto veneziani e genovesi: conscio del loro potere economico e navale in Costantinopoli, intendeva provocare la loro rivalità mostrando loro alterno favore. Nel 1423 Tessalonica si era data a Venezia: Murad la riconquistò nel 1430 con l'appoggio del duca di Milano Filippo Maria Visconti, ch'era nemico della Serenissima e che del resto tramite Genova manteneva ottimi rapporti commerciali e diplomatici con un altro dinasta musulmano, l'emiro di Tunisi.[32]

Dal canto suo, Murad non aveva nessuna intenzione di guastarsi con gli occidentali più del necessario: e, dopo la conquista di Tessalonica, concedeva a Venezia il compenso di un vantaggioso trattato mercantile. Intanto incoraggiava i genovesi a investir capitali in territorio ottomano e nel 1437 permetteva loro di sfruttare le allumiere anatoliche. Nel 1433 un'ambasciata ottomana giunse a Basilea presso l'imperatore Sigismondo, che quando era ancora soltanto re

[32] E. Marengo, *Genova e Tunisi: 1388-1515*, «Atti della società ligure di storia patria», XXXII, 1901, pp. 47-48.

d'Ungheria aveva partecipato all'impresa di Nicopoli: e il vecchio crociato l'accolse benignamente.

Eppure, l'ideale crociato non era spento. Nel 1422 – l'anno medesimo nel quale il sultano Murad si presentava minaccioso sotto le mura di Costantinopoli – moriva Enrico V, il trionfatore di Azincourt. Presso il suo letto di morte, i frati recitavano i Salmi. Giunti al Salmo 50,[33] quel sovrano che aveva impiegato la vita intera nell'assoggettar la Francia li fermò per dichiarare a voce alta che il suo più alto ideale era sempre stato, sistemate le cose del regno, il liberar la Città Santa: e spirò, come san Luigi, col nome di Gerusalemme sulle labbra.

La crociata stava ormai cambiando direzione. Da allora – a parte il caso iberico – essa sarebbe stata difesa di Costantinopoli; quindi, caduta la grande città sul Bosforo, difesa dell'Europa contro il pericolo turco.[34]

[33] *Psalmi*, 50, 19 (51, 20).

[34] Per gli esiti successivi: N. Housley, *The later crusades*, Oxford 1992; G. Poumarède, *Pour en finir avec la croisade*, Paris 2004.

IX
La Cipro dei Lusignano e il Mediterraneo orientale

L'isola di Cipro, da Riccardo I d'Inghilterra sottratta alla sovranità bizantina durante la III crociata e affidata alla dinastia dei Lusignano, originaria del centro della Francia, si eresse alla fine del XII secolo in monarchia vassalla dell'impero romano-germanico e, svincolatasi più tardi da quel legame, svolse sin alla fine del XV – quando per vicende al tempo stesso politiche e dinastiche, attraverso la famiglia patrizia veneziana dei Corner, passò a Venezia – una serrata attività politica, diplomatica, militare ed economica nel mondo mediterraneo-orientale.

Bisogna tener anzitutto conto, per ben situare il ruolo della politica dei Lusignano, ch'essi erano nominalmente pretendenti alla corona regia di Gerusalemme in concorrenza con Corrado di Monferrato prima, con gli Svevi e gli Angioini poi; e che per questo i sovrani ciprioti mai cessarono di proporre il loro ruolo nella prospettiva di quell'organizzazione d'una risolutiva crociata che costituì parte non secondaria nella trattatistica politico-militare due-quattrocentesca, tra il II Concilio di Lione e i progetti di riconquista di Gerusalemme cullati da Pio II. In particolare, i sovrani ciprioti guardarono con favore alle prospettive d'occupazione dei porti nilotici tenuti dai sultani mamelucchi d'Egitto: anche perché questi porti erano in concorrenza con quelli dell'isola.[1]

Lo specifico ruolo geopolitico di Cipro inseriva d'altro canto l'isola in una posizione di straordinario rilievo: i suoi porti erano per un verso tappa dei mercanti e delle navi di pellegrini da e per la Terrasanta, ma anche da e per il delta nilotico; e, attraverso le rotte verso il golfo di Alessandretta, l'isola si proponeva come termine di sudovest d'una carovaniera centroasiatica – un diverticolo della Via della Seta – che attraverso Tabriz e le strade del Caucaso giungeva a Trebisonda sul Mar Nero per condurre poi le merci orientali a Laiazzo. Durante il XIII secolo, sotto la pressione dell'ilkhanato tartaro-persiano, i Lusignano entrarono a far parte di una prospettiva di alleanza che includeva armeni, principi bizantini, Ospitalieri di san

[1] Per la storia generale di Cipro nel Medioevo, si può ancora ricorrere alle pagine ad essa dedicate in R. Grousset, *L'empire du Levant*, n. éd., Paris 1992, pp. 33-84.

Giovanni, domenicani e genovesi e che si misurava con uno schieramento avversario includente angioini, veneziani, pisani, Templari (che dal 1291 avevano in Cipro la loro base principale) e francescani. I primi puntavano sull'amicizia mongola; i secondi preferivano una prospettiva di collaborazione con i sultani mamelucchi d'Egitto proprio per condizionare l'avanzata mongola. Obiettivo era la *leadership* sul bacino Mediterraneo orientale e il controllo degli itinerari di sud-ovest della Via della Seta.

Il crescere inatteso e inarrestabile della potenza ottomana, dalla fine del XIV secolo in poi, sconvolse tuttavia questo quadro e obbligò la dinastia a rivedere la sua politica di alleanze e in particolare i suoi rapporti con i mamelucchi. Si andò così preparando il passaggio dell'isola alla sovranità veneziana, che avrebbe ridefinito il ruolo nell'isola nel quadro dell'impero marittimo della Serenissima.[2]

Nel corso del secolo XII, Cipro si era legata in modo speciale alla famiglia imperiale bizantina dei Comneni. Fu il *basileus* Giovanni Comneno ad aprire alla penetrazione dei mercanti latini i porti ciprioti. Nella crisi istituzionale e politica verificatasi a Bisanzio dopo la scomparsa di Manuele Comneno, un appartenente alla famiglia, Isacco, era riuscito a impadronirsi dell'isola e a gestirla come principato indipendente dall'autorità dei nuovi *basileis* della dinastia degli Angeli. Per mantenere la sua ardua posizione, il Comneno si era appoggiato agli antichi avversari della sua famiglia, i siculo-normanni; ed era stato grazie alla volontà di Guglielmo II di Sicilia e al suo disegno egemonico sul Mediterraneo orientale che la flotta normanna di Margaritone da Brindisi aveva assicurato a Isacco il mantenimento della sua autonomia. Questi, dal canto suo, aveva provveduto ad assicurarsi anche contro i pericoli che avrebbero potuto provenirgli da est e da sud stipulando un patto di non-aggressione con Salah el-Din, cioè col Saladino, sultano d'Egitto e di Siria.

Riccardo Cuordileone, facendo scalo a Limassol nella primavera del 1191 diretto in Terrasanta, ebbe a che fare con il comportamento infido di Isacco: sconfittolo e fattolo prigioniero, vendé l'isola ai Templari i quali tuttavia non se la sentirono di tenerla soggiogata con le armi, dato che la popolazione non mostrava di accettarli; e gliela restituirono. A quel punto Riccardo la passò, per 100.000 bisanti d'oro, al suo protetto Guido di Lusignano, che faceva parte d'una famiglia sua vassalla nel ducato di Aquitania ma che non era riuscito a mantenere

[2] Per quanto segue, importante la riedizione di Florio Bustron, *Historia overo Commentarii de Cipro*, intr. di G. Grivaud, Leukosia 1998.

quel che rimaneva del regno di Gerusalemme e si era visto sostituito, su quel trono, da Corrado di Monferrato. Guido fece il possibile per aprire l'isola all'aristocrazia franca di Siria-Palestina, che in seguito alle conquiste del Saladino aveva perduto i suoi possessi: si calcola che in Cipro si ebbe un afflusso, nel biennio tra 1192 e 1194, di circa trecento cavalieri e duecento scudieri e turcopoli dal continente asiatico.

A Guido succedette il fratello Amalrico, che regnò fino al 1205 e che aveva ben altra tempra di governante. Egli riordinò la situazione feudale dell'isola che le precipitose concessioni del fratello avevano gettato nella confusione e vi organizzò la Chiesa latina esigendo dal papa un arcivescovo per Nicosia con tre sedi suffraganee a Paphos, Limassol e Famagosta. Egli si pose inoltre con energia e chiarezza il problema istituzionale. Guido aveva governato l'isola come re, mantenendo il suo titolo regale gerosolimitano: ma il suo vero e proprio titolo era un'investitura del re d'Inghilterra molto poco plausibile, poiché Riccardo vantava su Cipro solo i diritti *de facto* che gli provenivano dalla conquista. Bisognava pertanto porsi al riparo dall'eventualità che un nuovo *basileus* di Costantinopoli, superata la crisi che l'impero stava attraversando, rivendicasse l'isola o pretendesse di trattare Amalrico come un vassallo. Un problema analogo si era posto fin da un secolo prima per il regno di Gerusalemme, che in effetti aveva finito per antolegittimarsi con la sua stessa esistenza. Amalrico avrebbe potuto contare, per mantenersi sul trono, sull'appoggio dell'unica forza navale in quel momento effettivamente in grado di farsi rispettare sia dall'impero bizantino in crisi, sia dagli emirati siriaco ed egiziano che non avevano mantenuto la loro unità dopo la morte del Saladino. Si trattava del regno siculo-normanno, a sua volta passato tramite matrimonio all'imperatore romano-germanico Enrico VI che, fedele alla consegna paterna, stava sviluppando un'energica politica orientale. Nel 1195 Amalrico conseguì quindi da Enrico VI il titolo di re di Cipro; nel 1197 fu incoronato a Nicosia dal cancelliere imperiale Corrado di Hildesheim; nel 1197 aveva ottenuto anche la corona di Gerusalemme. Ma la corona cipriota, vassalla dell'impero, e quella gerosolimitana, *superiorem non recognoscens*, furono tenute separate. Quando nell'aprile del 1205 Amalrico scomparve, il trono cipriota passò a suo figlio decenne Ugo I sotto la reggenza di un feudatario francosiriaco, Gualtieri di Montbéliard, che avendone sposato la sorella gli era anche cognato. Appena entrato però col quindicesimo anno nella maggior età, nel 1210, Ugo lo mise da parte. Il re morì a sua volta in giovane età, nel 1218, lasciando la corona a Enrico I figlio suo e della sua consorte Alice di Champagne. Poiché Enrico aveva pochi mesi, Alice affidò la reggenza del regno a suo zio Filippo d'Ibelin e si ritirò in Siria dove sposò Boemondo V d'Antiochia e di Tripoli.

Filippo d'Ibelin morì nel 1227, quando re Enrico era ancora un bambino: la reggenza passò al fratello di Filippo, cioè a Giovanni d'Ibelin signore di Beirut. Ma nel luglio del 1228 l'imperatore Federico II, sbarcato a Limassol durante una tappa della sua crociata, dispensò Giovanni dell'ufficio di reggenza che arrogò a se stesso. Un anno dopo, riprendendo la via verso occidente, egli affidò la reggenza a cinque baroni di sua fiducia che però non seppero resistere a un deciso attacco di Giovanni d'Ibelin, ben determinato a riassumere il controllo dell'isola. Egli batté nel 1232 anche Riccardo Filangieri, che l'imperatore aveva inviato contro di lui, e restò praticamente padrone del campo.[3] Nel 1247 poi, nel pieno della rinnovata lotta fra il papa e Federico II, Innocenzo IV sancì solennemente lo scioglimento del legame vassallatico che univa Cipro all'impero. Enrico I, a quel punto, aveva di nuovo bisogno d'un potere legittimante: lo trovò – per quanto su un piano solo politico e morale, non istituzionalmente sancito – in Luigi IX di Francia, insieme al quale egli partecipò alla presa di Damietta. Rientrato in Cipro – evitò così, anche se involontariamente, di venir coinvolto nel fallimento della crociata –, Enrico morì nel 1253 lasciando a sua volta erede il figlioletto Ugo II di pochi mesi partoritogli dalla moglie Piacenza d'Antiochia.

Il regno di Ugo II – l'*Huguet* dei cronisti – fu breve:[4] il sovrano giovinetto morì quattordicenne nel 1267, senza essersi mai liberato della reggenza prima della madre, poi dello zio Ugo d'Antiochia che gli succedette col nome di Ugo III. Si spegneva così la discendenza diretta dei Lusignano; quella dei Lusignano-Antiochia, che le tenne dietro, era destinata a durare fino al passaggio di poteri – chiamiamolo impropriamente così – con Venezia. Signore di Antiochia, quindi profondamente legato alle vicende del «regno di Acri» – cioè di quanto restava del regno di Gerusalemme –, egli cercò d'intervenire energicamente per impedire quel che appariva inevitabile, cioè la cancellazione definitiva di esso (la corona del quale aveva ricevuto nel 1268). Ma trovò a sbarrar la strada al suo disegno la volontà della potenza in quegli anni emergente nel Mediterraneo orientale: quella di Carlo I d'Angiò che si era insignorito della Sicilia e mirava egli stesso alla corona gerosolimitana nonché, in prospettiva, allo stesso trono imperiale di Costantinopoli. Il Maestro del Tempio Guglielmo

[3] Per questi eventi, cfr. Filippo da Novara, *Guerra di Federico II in Oriente (1223-1242)*, a cura di S. Melani, Napoli 1994.

[4] In tale periodo si situa il racconto de *La Pisanella* di Gabriele D'Annunzio (cfr. F. Cardini, *Il medioevo vivo di Gabriele D'Annunzio*, in AA.VV., *D'Annunzio. L'uomo, l'eroe, il poeta*, Roma 2001, p. 130).

di Beaujeu, alleato del re di Sicilia, fece di tutto per tenerlo fuori dalla città di Acri e per sollevare contro di lui i baroni di Terrasanta; d'altro canto quelli di Cipro si rifiutarono, adducendo irreprensibilmente le norme del diritto feudale delle *Assises*, di seguirlo sulla terraferma. Ugo III morì a Tiro nel marzo del 1284;[5] il suo primogenito ed erede, Giovanni I, gli sopravvisse appena un anno; il figlio cadetto, Enrico II, conobbe invece un regno lungo quasi un quarantennio, dal 1285 al 1324, ma segnato da una forte drammaticità. Malfermo in salute, incapace di generare, questo sovrano d'altronde tutt'altro che sciocco non poté che assistere impotente alla caduta di Acri e alla cancellazione del regno crociato di Terrasanta del quale era formalmente titolare. Della sua debolezza approfittò il fratello Amalrico, principe titolare di Tiro, che nel 1309 gli strappò il potere arrogandosi col favore d'una parte dei baroni ciprioti il titolo di governatore (in pratica, di reggente) e lo esiliò in Cilicia. Amalrico avrebbe potuto cingere la corona, ma la sua stessa arroganza lo condusse alla rovina: fu difatti ucciso in una specie di congiura di palazzo. Nei tumulti che ne seguirono ebbero la meglio i lealisti, forti in alcuni ambienti baronali e tra i borghesi di Famagosta e di Nicosia. Enrico II rientrò in Cipro nel settembre del 1310 e non trascurò di colpire con durezza la più illustre tra le famiglie baronali che lo avevano avversato, quella degli Ibelin, «padri storici» delle *Assises* e fermo sostegno del diritto feudale.

Morto Enrico II nel 1324 gli succedette il nipote Ugo IV, un sovrano colto ed energico ch'era proprio quel che in quel momento occorreva per completare la pacificazione degli animi dopo i drammatici fatti del biennio 1309-10 e ristabilire la collaborazione tra la corona, gli aristocratici e le potenti corporazioni mercantili senza tuttavia rinunziare alle prerogative regie. Sotto il suo regno crebbe in modo preoccupante la potenza degli emirati costieri turchi di Anatolia, che avevano approfittato della debolezza del ricostituito impero bizantino e delle contese tra veneziani, genovesi e catalani che turbavano il Mediterraneo orientale. Ugo prese parte alla «Santa Unione» formata dal papa e da Venezia, alla quale si associarono anche gli Ospitalieri di Rodi, e grazie alla quale ebbe felice esito l'impresa per la conquista di Smirne, condotta a buon fine nell'ottobre del 1344. Egli non era tuttavia un re-guerriero: non commise l'imprudenza di

[5] Un regno importante anche sotto il profilo culturale: cfr. L. Minervini, *Outremer*, in AA.VV., *Lo spazio letterario del medioevo. 2. Il medioevo volgare*, I - *La produzione del testo*, II, Roma 2001, pp. 611-48.

cedere alla tentazione di far sì che la fortunata impresa proseguisse come crociata generale (col solito fine della riconquista di Gerusalemme, cioè dell'aggressione al sultano del Cairo che ne era il sovrano), anche perché sapeva bene quale malinconica fine spettasse ai tentativi di realizzare quel *passagium generale* sul quale si versavano fiumi di parole e d'inchiostro fino dal concilio di Lione del 1274. Anzi, mantenne buoni rapporti col sultano mamelucco d'Egitto che per lui si traducevano in ricchi affari commerciali.

Fino dal 1358, Ugo si era associato al trono il figlio Pietro. Alla sua morte, l'anno successivo, questi gli succedette. Era un temperamento molto diverso dal padre: non era né uno studioso né un uomo di pace, anzi sognava in termini mistici e cavallereschi la gloria crociata. Attaccò subito gli emirati costieri turchi, occupando nel 1361 Gorigos e Satalia; in seguito, organizzò altri *raids* sulle coste anatoliche. Fin qui, tuttavia, i suoi progetti parevano plausibili: si trattava di prevenire attacchi che dai vicini lidi anatolici potevano pervenirgli e di affermare l'egemonia cipriota sul quadrante settentrionale del Mar di Levante. Ma Pietro I sognava ancora, sulla scorta dei mai realizzati progetti di crociata che si erano susseguiti a partire dal primo Duecento, di riconquistare la Terrasanta attraverso l'assedio militare ed economico all'Egitto, che avrebbe dovuto indurre il sultano cairota a restituire alla Cristianità la città di Gerusalemme. A questo fine, nell'autunno del 1362, egli fece un lungo viaggio in Europa cercando di convincere i re di Francia e d'Inghilterra (peraltro in conflitto tra loro) e alcuni principi tedeschi. In questo modo il re mise insieme una poderosa flotta con la quale, il 10 ottobre del 1365, assalì e saccheggiò il porto di Alessandria. Ma la prestigiosa conquista si rivelò un tragico fallimento: i crociati fecero man bassa, massacrando ma soprattutto rubando; furono saccheggiati anche i fondaci veneziani, genovesi, catalani e marsigliesi. Fu del resto subito chiaro che l'opulenta conquista non poteva esser mantenuta; né si poteva sostenere l'urto dei mamelucchi che, passata la sorpresa, si andavano riorganizzando. Alessandria dovette essere dunque evacuata. La rappresaglia del sultano fu immediata: e colpì naturalmente i mercanti latini nel loro complesso, con confische di beni e blocco dei commerci. Venezia inviò in gran fretta al Cairo gli ambasciatori Francesco Bembo e Pietro Soranzo: e con una certa fatica la normalità mercantile venne restaurata l'anno successivo.

A quel punto, però, re Pietro era screditato dinanzi agli occidentali che a loro volta, ai suoi occhi, erano dei traditori della Cristianità. Tuttavia non si arrese: continuò gli assalti, che concentrò sulle coste anatolica e siro-libanese, e fra '67 e '68 con un nuovo viag-

gio in Europa cercò di nuovo di convincere le potenze cristiane d'Occidente a tentar l'alea della crociata. Non ci riuscì, anzi furono i veneziani e i genovesi a convincerlo ch'era meglio stipulare una nuova pace con i mamelucchi. Unico frutto che si sarebbe rivelato duraturo, per Cipro, dei viaggi diplomatici di Pietro in Occidente, fu l'avvìo dei rapporti con i Corner. Il re era stato ospite, in Venezia, di Federico Corner al quale aveva offerto il feudo di Piskopi, dove la potente famiglia veneziana avrebbe avviato le sue piantagioni di canna da zucchero.

Il seguito e l'esito finale del regno di Pietro hanno un ritmo quasi shakespeariano: e, tra le molte truci pagine della corte dei Lusignano, appartengono alle più romanzesche e crudeli. In realtà l'aristocrazia dell'isola era stufa del comportamento tirannico del sovrano, dei suoi protetti *poulains* (cioè i francesi del continente), degli intrighi, protagonisti dei quali erano sua moglie Eleonora d'Aragona, il di lei amante e le due amanti del re. I numerosi scontenti – tra i quali erano naturalmente in prima fila gli Ibelin – trovarono alla fine un capo in Giovanni principe titolare di Antiochia e fratello di Pietro: che nella notte fra il 17 e il 18 gennaio del 1369 fu assalito in camera sua e trucidato. Una versione dei fatti racconta che la sua testa insanguinata fu esposta dall'alto del balcone del palazzo di Nicosia alla folla.

Non si osò comunque far ascendere al trono il fratricida Giovanni: che tuttavia, con l'altro fratello Giacomo e con la regina Eleonora, fu reggente del regno per il piccolo *Perrin*, l'undicenne Pietro II figlio del re assassinato. Il giovinetto fu incoronato, secondo la tradizione, re di Cipro a Nicosia il 12 gennaio del 1371 e re di Gerusalemme in Famagosta il 12 ottobre del 1372: già nel giorno di questa seconda incoronazione scoppiò un tumulto generato da un'accesa disputa tra il «bailo» della colonia veneziana e il podestà di quella genovese, che si disputavano l'onore di tenere la briglia del cavallo del sovrano. In gioco era, in realtà, l'egemonia sull'isola: guidare i passi del re significava esternare una preminenza. I genovesi, che ebbero la peggio nella sanguinosa rissa che seguì e durante la quale i loro fondachi di Famagosta vennero saccheggiati, abbandonarono l'isola giurando vendetta e dichiarando di ritenere la casa reale corresponsabile dell'accaduto. In conseguenza delle preoccupazioni nate da quella vera e propria dichiarazione di guerra, Pietro II dovette cedere il controllo della città di Satalia, conquistata dal padre, all'emiro turco di Teké.

In realtà, dietro tutta la questione c'era anche una trama di palazzo. La regina Eleonora mal sopportava di dividere con i cognati il potere: e si era messa segretamente in contatto con i genovesi chie-

dendo loro di liberare lei e il giovanissimo re dalla tutela di essi e di Venezia. L'impresa pareva appoggiata dal pontefice. Nell'ottobre del 1373 una potente squadra navale genovese, comandata da Pietro di Campofregoso, conquistò Famagosta, s'impadronì della persona di Pietro II e saccheggiò Nicosia. Il povero ragazzo incoronato, sottoposto a minacce e umiliazioni, dovette firmare il trattato del 21 ottobre del 1374 che impegnava il regno a pagare alla repubblica di Genova un colossale indennizzo – oltre due milioni di scudi d'oro – e a consentirle di mantenere l'occupazione di Famagosta, mentre Giacomo, zio del re e coreggente, veniva trasferito come ostaggio nella città ligure. Si consumava frattanto la vendetta della pur infedele Eleonora, che faceva pugnalare il cognato Giovanni accusandolo della morte di suo marito Pietro e spiegando dinanzi al morente, in una scena di tragico furore, la camicia insanguinata del consorte.

Tuttavia Pietro II cercava di bilanciare in qualche modo l'egemonia genovese sull'isola. Per questo sposò Valentina Visconti, figlia del signore di Milano Barnabò, dal quale si attendeva di ottenere un appoggio contro i genovesi; e cercò di approfittare della guerra di Chioggia del 1378-81 fra Genova e Venezia per recuperare Famagosta. Ma invano. Quando Pietro II morì il suo possibile successore, suo zio Giacomo, era ostaggio dei genovesi: per poter rientrare nell'isola e prenderne regale possesso egli dovette ceder loro Famagosta e fare altre onerose concessioni.

Il pugno della repubblica di San Giorgio non fu per nulla lieve su Cipro. Tutto il regno di Giacomo I, tra 1385 e 1398, fu caratterizzato da un progressivo aggravarsi del peso della fiscalità, reso necessario affinché la corona potesse soddisfare l'insaziabile appetito dei genovesi che avevano finanziato la spedizione pubblica della loro città contro Famagosta nel '73 e che ora intendevano essere riccamente risarciti. Essi erano riuniti nella società detta *Maona Cypri*, la destinataria di tutte le somme che i ciprioti versavano alla repubblica di Genova: inoltre, la dogana genovese di Famagosta aveva il monopolio su tutto il commercio dell'isola, il che naturalmente obbligava i veneziani a boicottare tale commercio, com'essi avevano fatto con gli atti formali del 1374 e del 1375. Il drenaggio delle ricchezze di Cipro instradate così in modo sistematico alla volta di Genova e la guerra economica che gli avversari della città ligure condussero contro l'isola furono due formidabili cause congiunte d'impoverimento.

A Giacomo I succedette il figlio Giano, che era stato a sua volta ostaggio in quella Genova della quale portava anche il nome. Un tentativo da parte sua di scrollarsi di dosso la pesante tutela genovese, nel 1402, condusse a un peggioramento della situazione: Ge-

nova era appoggiata dal regno di Francia e governata, a quel tempo, dal maresciallo Boucicault, che non fu appunto troppo conciliante nel trattare la pace del 1403 successiva alla maldestra mossa di Giano. Ma la pesante tutela genovese e la durezza con la quale essa fu esercitata condussero al fatale declino del porto di Famagosta, un tempo prospero.

Un po' la debolezza della corona, un po' il bisogno continuo di danaro inducevano i ciprioti che potevano farlo a darsi all'attività corsara, esercitata principalmente contro il sultanato mamelucco d'Egitto: e con il solito alibi della crociata. Ciò condusse alla dura reazione del sultano Barsbai, che tra 1425 e 1426 scatenò contro l'isola una vera e propria campagna avviata con il saccheggio di Limassol e culminata con quello di Nicosia. Re Giano fu condotto prigioniero al Cairo; e si disse – cosa per nulla incredibile – che gli intrighi veneziani avevano facilitato la vittoria del sultano nell'isola asservita ai genovesi, rivali di San Marco. Una rivolta greco-«nazionale» e contadina fu repressa facilmente, ma re Giano, rilasciato dai mamelucchi, dovette ora accettare la loro egemonia. La corona di Cipro, adesso, doveva pagare tanto il Cairo quanto Genova. Umiliato e stremato, Giano morì nel 1432 lasciando il regno al figlio Giovanni II, che nei suoi ventisei anni di governo dovette accettare in modo sempre più pesante la supremazia mamelucca e sopportare anche una rinascita d'importanza dell'elemento greco, stretto attorno alla sua consorte, Elena Paleologa, figlia di Teodoro II despota di Morea. Dopo la caduta di Costantinopoli in potere degli ottomani, nel 1453, gli esuli greci in Cipro contribuirono a fondare una vera egemonia nell'isola.

Un'insperata risorsa giunse tuttavia da un figlio bastardo di re Giovanni: Giacomo, che divenne arcivescovo di Nicosia e che si distinse per raffinatezza intellettuale, spregiudicatezza morale e abilità politica al punto che in lui si è visto un caratteristico modello di prelato rinascimentale, secondo gli schemi interpretativi ispirati, ad esempio, ai Borgia. L'arcivescovo Giacomo dovette fuggire da Cipro nel 1459, perseguitato dalla sorella Carlotta che aveva ereditato il trono: ma riparò al Cairo e tornò nell'isola l'anno successivo a capo d'una squadra navale mamelucca. Il sultano mamelucco lo aveva difatti investito del regno; e con l'appoggio degli egiziani egli si proclamò appunto re, spregiando i baroni ciprioti, cacciando nel 1464 i genovesi da Famagosta e appoggiandosi a un variopinto seguito di mercenari e avventurieri catalani, aragonesi e siciliani cui si unirono poi i greci cui Giacomo seppe restituire il favore. In questo modo, liberatosi anche (con un massacro) dei suoi tutori mamelucchi, senza tuttavia rompere con la corte del Cairo, completò la sua opera diplomatica

sposando Caterina, ereditiera delle grandi fortune dei Corner, e in tal modo sostituendo l'alleanza veneziana alla tutela genovese ormai conclusasi con l'episodio del 1464. La signoria di Venezia adottò solennemente Caterina, apprestandosi così al passaggio di potere che si pensava dovesse avvenire in breve tempo. In effetti Giacomo, che si era intanto riconciliato anche con il papato, morì nel luglio del 1473: Caterina era allora incinta d'un figlio che sarebbe nato postumo e sarebbe stato Giacomo III, ma sarebbe morto pochi mesi più tardi nel 1474. Essa restò regina di Cipro dal 1474 al 1489. Il suo tutore, lo zio Andrea, tenne saldamente il governo per conto della Serenissima e rintuzzò i tentativi dell'aristocrazia siciliana, aragonese e catalana, già collaboratrice del re-arcivescovo Giacomo II, la quale avrebbe voluto consegnare Cipro a Ferdinando I di Napoli. Andrea Corner fu appunto assassinato dai fautori dell'egemonia aragonese: ma la pronta reazione veneziana fu l'anticamera della completa sottomissione di Cipro alla Repubblica di San Marco. La regina Caterina fu difatti costretta alla fine dell'inverno del 1489 ad abdicare – e pare non lo facesse per nulla di buon volere –, e Venezia sostenne dinanzi all'opinione pubblica cristiana che l'annessione di Cipro era necessaria per contenere in qualche modo la crescente minaccia egemonica turco-ottomana nel Mediterraneo orientale. Si apriva così una nuova fase della vita dell'isola, che si sarebbe conclusa nel 1570-1572 con la conquista turca.

X

Il pellegrino come antropologo. Lionardo di Niccolò Frescobaldi, fiorentino

La conoscenza dell'Islam a Firenze, dove – come sappiamo – era approdata nel secondo Duecento una versione latina del *Kitab al-Miraj* alla quale Dante si era ispirato per la *Divina Commedia*, era lacunosa, discontinua, rapsodica, ma per molti aspetti ricca e soprattutto significativa. Nello scorcio fra XIII e XIV secolo un domenicano di Santa Maria Novella, frate Ricoldo da Montecroce, sia nell'*Itinerarium* scritto per narrare un suo viaggio nel Vicino Oriente iniziatosi nel 1288, sia nell'*Improbatio Alcorani* che è un'opera di tipo controversistico sul *Corano* e sull'Islam, legittima autorevolmente una posizione a dir poco sconcertante.[1] Ricoldo non era né ingenuo né incompetente: vicino alla prestigiosa scuola degli islamisti domenicani spagnoli, conosceva bene la lingua araba e aveva soggiornato a lungo a Baghdad, dove aveva parlato di questioni religiose con gli *ulama* di prestigiose *madrasah*; avendo vissuto per molto tempo a contatto con i musulmani, ne aveva apprezzato le doti di bontà, di generosità e di carità. Ma il quadro che egli fornisce dell'Islam, pur rifuggendo dalle volgari mistificazioni della letteratura propagandistica, è quello di una fede assurda ed empia: da qui il suo stupore che una religione tanto perversa possa venir praticata da gente tanto buona.

Non è impossibile che un appartenente al ceto dirigente oligarchico cittadino, Lionardo di Niccolò Frescobaldi, che con altri suoi concittadini peregrinò in Terrasanta fra 1384 e 1385 e ce ne ha lasciato una lunga memoria in volgare,[2] conoscesse qualcosa di Ricoldo, tanto più che l'*Itinerarium* aveva avuto vari volgarizzamenti. Il Frescobaldi era, come chiunque al suo tempo, in linea di principio prevenuto nei confronti dell'Islam: e nelle sue pagine riscontriamo spesso - o perché lo ritenga connaturato al suo essere cristiano, o perché sia talora urtato da situazioni particolari – biasimo o disprezzo nei confronti dei musulmani. Talora questi sentimenti ostili si palesano

[1] Cfr. U. Monneret de Villard, *Il libro della peregrinatione nelle parti d'Oriente di frate Ricoldo da Monte Croce*, Roma 1948.

[2] Cfr. Lionardo di Niccolò Frescobaldi, *Viaggio in Egitto e in Terra Santa*, a cura di G. Bartolini, in G. Bartolini-F. Cardini, «*Nel nome di Dio facemmo vela*». *Viaggio in Oriente di un pellegrino medievale*, Roma-Bari 1991, pp. 124-96.

solo attraverso insulti che parrebbero stereotipi e codificati: ad esempio l'epiteto di «cane» non sembra spia di nessuna speciale animosità. Si tratta piuttosto di un modo di dire ormai generalizzato: che per un fiorentino del Trecento gli infedeli fossero «cani»» non era diverso dal fatto che, per i bergamaschi di Alessandro Manzoni, quelli del Comasco fossero «baggiani». Ma l'astio torna più forte, e meno formale, quando si tratta di ricordare le violenze subite. Non tanto le umiliazioni o le soperchierie di cui erano vittime tutti i cristiani in quanto tali in terra saracena, come il non poter suonar le campane, né cavalcare, né il circolare in certi giorni, né l'entrare nelle moschee, ma le umiliazioni e le violenze che proprio a lui toccò a subire: il venir perquisito e strattonato dalle guardie, l'esser preso a sassate e così via. Non sembrano troppo felici i suoi rapporti con i «turcimanni» le guide-interpreti, dei quali si fida poco e che considera ladri e bugiardi. Vittima di un assalto di beduini presso Gaza, accuserà addirittura il turcimanno «Elia» (cioè Alì) di esser complice degli assalitori. Al confronto, il suo incontro con le autorità è molto migliore: uomo di potere, membro di un ceto dirigente, Lionardo non ha nei confronti del governatore di Alessandria o di quello di Gaza, o del sultano del quale narra brevemente la storia, quell'atteggiamento di stupito timore che contraddistingue invece un suo compagno di viaggio, il più umile Simone di Gentile Sigoli.[3]

Il Frescobaldi era personaggio abituato ai rapporti con uomini di governo e aduso alle missioni diplomatiche: lo si direbbe anzi trovarsi a suo agio perfino con l'etichetta musulmana.[4] Una certa diffidenza gli suggeriscono invece i rinnegati, che ai suoi occhi hanno inoltre il torto di essere, appunto, dei turcimanni: il gran turcimanno del Cairo è un veneziano e ha per moglie una fioren-

[3] Un'edizione critica del diario di viaggio di Simone Sigoli è in corso di stampa: vi stanno attualmente collaborando Gabriella Bartolini, Renzo Nelli e Alessandro Bedini, che si avvalgono anche del contributo di altri laureati e laureandi dell'Università di Firenze. Per ora, di questo testo possediamo due moderne edizioni a stampa, che debbono essere usate in modo complementare: Simone Sigoli, *Viaggio al Monte Sinai*, in L. Frescobaldi - S. Sigoli, *Viaggi in Terrasanta*, a cura di C. Angelini, Firenze 1944, pp. 109-269 (diario del Sigoli secondo una tradizione già ottocentesca, alla luce della quale si è proposto un testo sostanzialmente fedele al ms. della Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze, Magliabechiano XIII 73); e Simone Sigoli, *Mentione delle terre d'oltremare*, in A. Bedini, *Testimone a Gerusalemme. Il pellegrinaggio di un fiorentino nel Trecento*, Roma 1999, pp. 69-138 (diario del Sigoli secondo la versione del ms. di Firenze, Biblioteca Riccardiana, 1998).

[4] Lionardo viaggiò in Egitto al tempo del sultano Barkuk, il primo della dinastia circassa che nel 1382 aveva sostituito quella bahrita (cfr. S. Lane-Poole, *A History of Egypt in the Middle Ages*, London 1968, p. 330, E. Ashtor, *Storia economica e sociale del Vicino Oriente nel Medioevo*, Torino 1982).

tina, figlia del gran turcimanno precedente che era, appunto, fiorentino. Sappiamo – o, almeno, questo è quel che Lionardo ci dice – che quel personaggio non aveva rinnegato la fede cristiana se non a malincuore; e lo vediamo accettare di buon grado le offerte di mediazione con la sua vecchia patria da parte dei fiorentini e formulare progetti (ignoriamo quanto sinceri) di rientro in patria. Rinnegare la fede e passare all'Islam doveva essere più comune di quanto dai documenti a nostra disposizione ci sia dato di sapere: erano queste le peripezie delle genti rivierasche del Mediterraneo.[5] Della moglie fiorentina il gran turcimanno non si fidava: essa era evidentemente più inserita di lui nella realtà musulmana che forse era quella per lei natale, dal momento che da quel che Lionardo ci dice non si capisce bene se il fiorentino suo padre l'avesse avuta prima o dopo l'esperienza – della quale ci dispiace non saper nulla – che l'aveva condotto dal bel San Giovanni alle rive del Nilo. Non si direbbe però, tutto sommato, che questa figura di rinnegato – e dunque di apostata – susciti né l'orrore, né il disprezzo del Frescobaldi. Del resto, egli fu molto cortese con i fiorentini.

A proposito dell'Islam e del suo carattere religioso vero e proprio, Lionardo si dimostra tutto sommato distratto. Circa la tomba di Maometto, che egli situa alla Mecca – in realtà, come tutti sanno, si trova a Medina –, è ripetuta la diffusa leggenda del sistema di calamite che l'attirerebbero da ogni parte in modo da farla restar «per magia» sospesa per aria;[6] ci si conforma alla tendenza - allora abituale fra i cristiani - di trattare l'Islam come una sorta di antichiesa con istituzioni speculari a quelle cristiane: si definiscono dunque «papa» il califfo, «vescovi» i *qadì,* «chiese» le moschee e infine – il che è una contraddizione in termini – «campanili» i minareti. Quanto al *adhàn,* la preghiera rituale cui i *muezzin* invitano a ore stabilite con il loro appello, egli – insieme con altri pellegrini suoi conterranei, come l'orafo Rustici che intraprese il pellegrinaggio, ai primi degli Anni Quaranta del secolo successivo[7] – dichiara che nell'appello del *muezzin* rientra la raccomandazione di accoppiarsi e di generar figli: cosa da ricondursi alla fama di lussuria che gli arabi avevano fino dall'antichità presso i latini (un luogo comune durato fino ai giorni nostri e ali-

[5] Cfr. L. Rostagno, *Mi faccio turco. Esperienze e immagini dell'Islam nell'Italia moderna*, Roma 1983; L. Scaraffia, *Rinnegati*, Roma-Bari, Laterza, 1993.

[6] Cfr. I. Guidi, *Florilegiun De Vogüé*, Paris 1909, p. 268.

[7] Marco di Bartolommeo Rustici, *Dimostrazione dell'andata del Santo Sepolcro*, ms., Firenze, Seminario Maggiore di Cestello.

mentato anche da notizie distorte circa la pratica della poligamia).[8] A tale luogo comune si collega anche il curioso *lapsus* di riferire che il giorno festivo settimanale dei musulmani sia il lunedì: al Frescobaldi non poteva certo essere sfuggito che si trattava del venerdì, ma il lunedì è il giorno della luna, che tradizionalmente si connetteva sia alla sessualità, sia al popolo arabo, sia alla follia e alla menzogna, dunque – ma qui il discorso si farebbe più complesso – all'Islam. Egli definisce, ancora, «quaresima» il *Ramadan*, spiega correttamente che esso dura un mese lunare ma non comprende il meccanismo del calendario musulmano.[9] Come conseguenza dell'equivoco del *ramadan* anche *l'Aid al-fitr*, o *Aid assaghir*, o *Bairam*, cioè la festa per la fine del *sawn*, del digiuno, è da Lionardo presentata come una festa fissa secondo la logica del calendario solare romano.

Ma nel descrivere gli usi, i costumi, le abitudini, gli abiti dei musulmani, traspare nel Frescobaldi un sentimento non solo di curiosità, ma anche di buona disposizione d'animo, di simpatia. A parte qualche mancia, qualche piccolo furto, qualche sassata, quei «cani» non gli hanno fatto del male, anzi lo hanno trattato bene ed egli ne è rimasto favorevolmente impressionato: non diversamente da molti altri pellegrini, i quali anzi prendono la bontà dei saraceni - che sono pur soggetti a una legge errata - come argomento di rimprovero per i cristiani che hanno legge migliore, eppure sono sovente più cattivi. Al nostro Lionardo sono piaciute le moschee; è rimasto ammirato dalla devozione che i musulmani dimostrano per Maria. Ma in lui ha finito col prevalere la «ragione di mercatura»: gente che ha così bei mercati,[10] che ha così spiccato il genio del vendere e del comprare, non può non piacere a un fiorentino del Trecento. Né si può pensare che la cruda descrizione di un'esecuzione capitale vista a Damasco celi una sottintesa accusa di barbarie rivolta contro i saraceni: *mutatis mutandis*, scene del genere il Frescobaldi ne avrà viste alquante fuori Porta alla Croce; e i roghi e le forche fiorentine non erano poi meno brutali della scimitarra damascena. Anzi, si ha quasi l'impressione che Lionardo, il quale sembra abbia all'età del suo pelle-

[8] Cfr. per questo E. Paratore, «Arabes molles», in AA.VV., *Studi in onore di Francesco Gabrieli nel suo ottantesimo compleanno*, a cura di R. Traini, Roma 1984, pp. 587-92; G. Vercellin, *Harem e lussuria nel pregiudizio occidentale verso gli arabi*, «Islam», VIII, 3, 1989, pp. 177-93

[9] L'anno 1384 corrisponde al 786 dell'egira, il cui «capodanno», cioè il primo del mese di *muharram*, cadeva il 24 febbraio; il *ramadan* di quell'anno corrispondeva in effetti all'ottobre.

[10] Cfr. per esempio, a proposito del mercato del Cairo: G. Levi della Vida, *Fazio degli Uberti e l'Egitto medievale*, in AA.VV., *Studi in onore di Angelo Monteverdi*, I, Modena 1959, pp. 443-54; A. Raymond e G. Wiet, *Les marchés du Caire, traduction annote'e du texte de Maqrizi*, Le Caire 1979.

grinaggio sessant'anni ed è un vecchio soldato, sia rimasto favorevolmente colpito dall'abilità del boia.

Rispetto all'Islam, gli interessano meno i cristiani orientali: ed è comprensibile, perché la loro presenza è meno evidente di quella dei musulmani; ma non è escluso che in tale scarso interesse vi sia l'implicito disprezzo del latino che li valuta scismatici, cattivi cristiani. A proposito della cintura che li caratterizzava egli mostra di non aver compreso che si trattava di un segno di riconoscimento imposto ai cristiani dalle autorità musulmane, come il turbante giallo per gli ebrei, e tende invece ad interpretarla in un modo che la collega alla cintura che la Vergine, all'atto dell'assunzione, avrebbe lasciato a Tommaso. La «sacra cintola», o «sacro cingolo», era popolare a Firenze in quanto la sua reliquia si venerava nella cattedrale di Prato.[11] È da notare come, a proposito dei cristiani orientali, il Frescobaldi non faccia cenno al Prete Gianni, il leggendario re cristiano d'Asia di cui aveva parlato Marco Polo e che, localizzato in India, era ormai ritenuto alla fine del Trecento essere il sovrano dell'*India maior*, cioè dell'Etiopia, e quindi il padrone delle cateratte del Nilo: il che lo rendeva temibile per il sultano d'Egitto. Del misterioso signore cristiano – sempre più strettamente identificato con il negus – parla invece diffusamente il Sigoli, come più tardi ne parlerà il Rustici, il quale sul Sinai incontra un suo ambasciatore diretto al concilio di Firenze;[12] e più tardi ancora ne tratterà diffusamente frate Francesco Suriano, che alla corte del negus si recherà come ambasciatore nel 1480.[13] Anche

[11] Cfr. A. I. Galletti, *Storie della Sacra Cintola (schede per un lavoro da fare a Prato)*, in AA.VV., *Toscana e Terrasanta*, a cura di F. Cardini, Firenze, 1982, pp. 317-38.

[12] Sigoli, *Viaggio* cit., ed. Angelini, p. 213; L. Gai, *La 'Dimostrazione dell'andata al Santo Sepolcro' di Marco di Bartolommeo Rustici fiorentino (1442-42)»*, in *Toscana e Terrasanta* cit., pp. 189-233, p. 209.

[13] Francesco Suriano, *Il trattato della Terra Santa e dell'Oriente*, a cura di G. Golubovich, Milano 1900 (ma cfr. anche la sua traduzione inglese, *Treatise on the Holy Land*, a cura di T. Bellorini-E. Hoade-B. Bagatti, Gerusalemme 1949, prezioso per le notizie dell'introduzione e le ricche note), pp. 84-86. L'identificazione tra Etiopia, regno del Prete Gianni e chiave delle cateratte del Nilo era comunque già matura – anche se non di pubblico dominio – nella prima metà del Trecento, se il viaggiatore e missionario Giovanni de' Marignolli, inviato nel 1338 alla corte del Gran Khan, dopo aver visitato la Cina attraversò India, Giava, Ceylon e Siria, può esprimersi in questo modo: «Terra Ethiope, ubi sunt modo homines nigri, que dicitur terra presbiteri Johannis [...] ubi sunt christiani sancti Mathei apostoli, quibus Soldanus est tributarius propter istum fluvium, quia possunt claudere viam aque, et periret Egyptus» (Giovanni de' Marignolli, *Itinerarium*, in G. Golubovich, *Biblioteca bio-bibliografica della Terrasanta e dell'Oriente francescano*, IV, p. 275). Per la leggenda del Prete Gianni cfr. C. Nowell, *The historical Prester John*, «Speculum», XXVIII, 1953, pp. 435 sgg. e L. Olschki, *L'Asia di Marco Polo*, Firenze 1972. Si veda anche G. Pistarino, *I genovesi verso l'Asia del Prete Gianni*, in «Studi medievali», 11,1961, pp. 75-I 37 e *La lettera del Prete Gianni*, a cura di G. Zaganelli, Parma 1990. In Etiopia aveva altresì viaggiato, nel XV secolo, il francescano toscano Alberto da Sarteano.

il fatto che la messa nella chiesa del Santo Sepolcro sia officiata da varie confessioni cristiane in armonia (un'armonia più relativa di quanto al Frescobaldi sia sembrato), lo lascia più freddo di quanto non appaia in altri pellegrini, compreso quel Niccolò da Poggibonsi che per tanti aspetti è la sua fonte e il suo modello.[14] Al pari dei suoi compagni, Lionardo resta comunque edificato dalla buona, santa vita dei monaci greci di Santa Caterina. Al contrario, poca attenzione sembra prestare agli ebrei, che in Terrasanta erano pochi e che, forse, il Frescobaldi non riusciva a distinguere dai musulmani. Egli si limita a ricordare che i giudei, al pari dei cristiani, debbono pagare la tassa di capitazione di un ducato d'oro per anno. Gli ebrei sono presenti, in un contesto scomodo: a proposito del miracolo del crocifisso di Beirut che, battuto da essi, avrebbe sanguinato.[15]

Non si deve pensare che Lionardo, a differenza dei suoi compagni,[16] sia un pellegrino distratto o insensibile. Anzitutto, per valutare la natura delle sue omissioni o delle sue reticenze, bisognerebbe capire con esattezza fino a che punto il suo testo sia, nelle intenzioni, complementare a quelli del Gucci e del Sigoli, che il Frescobaldi conosceva quando redasse la terza stesura di esso. E poi si deve tener presente che i diari di pellegrinaggio danno talvolta un'impressione di aridità in quanto sono – e nella misura in cui sono – la registrazione di dati, di fatti, di luoghi lo scopo della quale è servire a chi scrive come memoria e ai futuri pellegrini come guida. Non sempre e non necessariamente – e, prima del Trecento, molto poco – tale registrazione fa posto anche alle sensazioni, ai sentimenti, alle emozioni. L'indole del Frescobaldi, e la ragione del suo pellegrinare, si riconoscono meglio altrove: una ragione, più che devozionale, cavalle-

[14] Niccolò da Poggibonsi, *Libro d'Oltremare (1346-1350)*, testo di A. Bacchi della Lega riveduto e riannotato dal P. B. Bagatti O.F.M., n. ed., Gerusalemme 1996. Per un'ampia presentazione delle varie confessioni presenti nella chiesa del Sepolcro alla fine del Quattrocento, in una situazione sostanzialmente simile a quella di un secolo prima, cfr. Suriano, *Il trattato* cit., pp. 64-80. Il Suriano registra la speciale amicizia tra «franchi» e armeni e l'odio tradizionalmente profondo che segnava i rapporti fra i cattolici e i «greci maledecti» (p. 71), e quindi naturalmente i «gorzi», i georgiani, «bella gente, ma superbissima».

[15] Sulla comunità giudaica in Terrasanta e in Gerusalemme – che si accrebbe molto dopo il 1391 in seguito alle emigrazioni dovute ai *pogrom* in Europa – e sulla politica francescana della 'Custodia' nei loro confronti (inaspritasi nel corso del XV secolo, il che dette luogo a ritorsioni quando la città santa cadde sotto gli ottomani) cfr. S. Schein, *La 'Custodia Terrae Sanctae' franciscaine et les juifs de Jerusalem à la fin du Moyen Age*, in «Revue des études juives», CXLI, 1982, pp. 369-77.

[16] Oltre al Sigoli, un altro fiorentino del gruppo che compì il medesimo viaggio tra 1384 e 1385 ci ha lasciato dell'esperienza una memoria: Giorgio di Guccio Gucci, *Viaggio ai Luoghi Santi*, in *Viaggi in Terrasanta di L. Frescobaldi e d'altri del secolo XIV*, a cura di G. Gargiolli, Firenze 1862, pp. 271-438.

resca. Spia di re Carlo III di Napoli per una futura crociata, anche se a perorazioni crociate non si abbandona mai – come farà invece, un mezzo secolo dopo di lui, il mite prete senese Mariano da Siena che dinanzi allo spettacolo del «Sepolcro di Cristo in man de' cani», (come avrebbe detto il Petrarca) sente ribollire il suo sangue nutrito di Caterina e di Bernardino –,[17] porta con sé in Terrasanta il suo onore di cavaliere e sa bene che il pellegrinaggio è disposizione al martirio. Come quando, febbricitante a Venezia e scongiurato di non partire in quello stato, ché il farlo sarebbe equivalso a tentare il Signore, risponde che era ben deciso a fare il suo viaggio, e che se Dio aveva dal canto Suo stabilito «che 'l mare fusse mia sepoltura ch'io ero contento»; o quando nel deserto tra Sinai e Gaza non accetta l'umiliazione che i beduini stanno per infliggergli rubandogli «certe mie tazze d'ariento e alcuno cucchiaio», e «fecimi dare ad Antonio da Pescia, mio famiglio, la mia spada e guanti [...] dicendo io al turcimanno: – Per certo io so che oggi io debbo morire per l'amore di Jesù Cristo...». Un gesto questo che, se davvero le cose stanno così come Lionardo le racconta, dovette bastare perché i beduini rispettassero lui e il suo bagaglio: non perché avessero paura della sua spada, ché erano comunque superiori di numero, ma perché si era dimostrato un uomo.

Si tratta di segni d'un sangue di vecchia razza magnatizia, la stessa di quel Corso Donati che, come dice Dino Compagni, quando passava per le strade della sua Firenze tutti gridavano: «Viva il barone!». Segni d'una superbia e d'una grandigia che stima del tutto naturale qualunque attestato di stima e di rispetto rivoltogli: e difatti Lionardo non trascura d'informarci dei gesti di deferenza dei quali era oggetto, sia che gli si assegnasse una quantità di balsamo di Mataria superiore a quella data agli altri, sia che il vescovo di Santa Caterina gli riservasse un'ampolla in più della manna della santa.

Ma è stato poi davvero fedele al suo compito d'informatore per la crociata? Anche se lo è stato, Carlo III – che morì nel febbraio del 1386, pochi mesi dopo il rientro di Lionardo da Firenze – non gli ha dato il tempo di dimostrarlo. Può comunque darsi che egli abbia confidato a qualche documento, ora non più conosciuto, il risultato del suo lavoro spionistico. Ma di esso ben poco traspare dal suo diario di pellegrino – che a quel fine, va detto, non sarebbe stato la sede più adatta –, dove l'attenzione per assetto del terreno e infra-

[17] Mariano da Siena, *Viaggio fatto al Santo Sepolcro, 1431*, a cura di Paolo Pirillo, Pisa 1991.

strutture militari (insomma, l'occhio del soldato) si nota, ma la messe dei dati raccolti è nel complesso esigua e generica: qualche rilievo impressionistico sulle armi dei saraceni (più colore locale che non relazione militare), l'osservazione che attorno ad Alessandria vi sarebbe spazio per accampamenti e battaglie (e questo, dopo secoli di esperienza crociata, lo sapevano tutti), qualche considerazione sul sistema di scambio d'informazioni per mezzo dei piccioni viaggiatori anch'esso non più una novità (ne avevano già parlato fra XI e XII secolo i cronisti della conquista normanna della Sicilia e della prima crociata), alcune valutazioni sulle mura di Gerusalemme e sul castello di Safed. Certo, non tutti i pellegrini mostrano propensione e competenza pari alle sue per le cose della guerra: tuttavia non sarebbe valsa la pena di affrontare un viaggio di quasi un anno per queste scarne e non nuove notizie. E resta il sospetto che la vantata consegna affidatagli da re Carlo tramite Onofrio dello Steccuto – suo amico, persona di fiducia del sovrano, vescovo prima di Volterra e poi di Firenze – sia stata, in qualche misura, una millanteria.

Sul versante propriamente religioso, le espressioni di fede e di commozione sono scarne e convenzionali. Le chiese sono di solito sbrigate con generici epiteti: «è divotissima e bene adorna», «è divotissima quanto niuna al mondo», «bene adorna», «bella chiesa», «bellissima chiesa e divota e bene abitata». In corrispondenza di certi Luoghi Santi, il Frescobaldi ricorda e con qualche approssimazione cita i passi evangelici, rammenta le preghiere liturgiche appropriate, menziona con qualche distrazione le relative indulgenze (in ciò il suo più umile compagno Sigoli si mostra ben più attento, devoto e pio di lui). Forse, l'unica vera espressione di animo commosso si ha all'inizio del viaggio, quando ricorda di aver visto una vecchia nave naufragare durante una tempesta e rivolge un pensiero ai poveri pellegrini annegati con la certezza che essi saranno ormai ai piedi del trono di Dio. Ma anche queste possono essere espressioni stereotipe: non ci si può illudere di cogliere il tono di un'effettiva commozione (almeno, non di una commozione immediata e spontanea) attraverso un testo come questo, scritto fra l'altro in una forma riposata e in una stesura accuratamente pensata qualche tempo dopo il viaggio, quando la memoria e le successive letture avranno senza dubbio deformato le genuine impressioni di allora; e tanto meno si può trarre *e silentio* la conclusione che questi sentimenti non ci fossero.

Certo, se si pensa che da quando, nella prima metà del Trecento, i francescani della Custodia avevano rifondato il circuito della visita ai luoghi Santi di Gerusalemme e su quella base anche le spiegazioni fornite per ciascun luogo e le leggende narrate erano state tutte ria-

dattate, e che da allora era sorta una nuova maniera di intendere il pellegrinaggio,[18] il carattere della relazione frescobaldiana appare, spiritualmente parlando, arcaico. In relazione ai suoi due stessi compagni «pellegrini-scrittori», il Gucci e il Sigoli, egli ci si presenta tanto più avaro di espressioni di fede o di entusiasmo quanto più prodigo, invece, di notizie relative alle reliquie, alle leggende, agli usi di Terrasanta. Il suo accanimento di cacciatore di reliquie e la sua attenzione al loro valore taumaturgico sono costanti. Ricorda ed enumera con cura le reliquie viste a Venezia, ad Alessandria, al Cairo; fa incetta del balsamo di Mataria, delle pietre della cima del Gebel Katharina, delle scaglie della Porta Aurea di Gerusalemme e della roccia su cui fu lapidato santo Stefano, del legno della porta della casa di Lazzaro a Betania, delle pietre del pozzo di Giacobbe, del liquido – detto «manna» di santa Caterina, della tavola della Vergine di Saidanaya presso Damasco, la celeberrima *imago incarnata*.[19]

Molte, forse quasi tutte queste reliquie avevano poteri taumaturgici noti, o comunque venivano senza dubbio provate a scopo taumaturgico. Tentar di guarire la sua verruca al volto con un po' del liquido di Saidanaya fu, per Lionardo, cosa naturale. A volte l'uso di queste reliquie acquistava un valore sacrale in momenti drammatici: come nel caso del celeberrimo liquido di Saidanaya, ancora una volta, che gettato in mare sedava le tempeste e che era anche efficace contro certe epidemie.

Il tema delle reliquie si collegava strettamente a quello delle leggende: e di esse – derivate dalle Scritture, spesso apocrife, o collegate al folklore della Terrasanta di cui i turcimanni si facevano portavoce, o appartenenti a un patrimonio diffuso in tutta la Cri-

[18] La Schein, *La «Custodia»*, cit., mette questa ridefinizione dei circuiti di Gerusalemme in rapporto con la volontà da parte dei francescani di ridurre al minimo la memoria biblica e di esaltare invece quella evangelica: un programma che sarebbe stato parallelo al crescere della propaganda antigiudaica dei Minori. Che tale propaganda – che sarà forte nella predicazione degli Osservanti – stia in rapporto con la tensione esistente tra i francescani e la comunità ebraica di Gerusalemme è un'osservazione di grande importanza. Per il pellegrinaggio del Quattrocento e il suo rinnovamento nel senso di una ridefinizione dei circuiti e al tempo stesso una più intensa meditazione sulla passione di Gesù (da qui gli spunti antigiudaici), ma anche una notevole interiorizzazione di esso, cfr. H. F. M. Prescott, *Jerusalem journey. Pilgrimage to the Holy Land in the Fitfteenth Century*, London 1954, e B. Dansette, *Les pèlerinages occidentaux en Terre Sainte. Une pratique de la "Devotion moderne" à la fin du Moyen Age? Rélations inédite d'un pélerinage effectué en 1486*, «Archivum franciscanum historicum», 72, 1979, pp. 106-22.

[19] Cfr. H. Zayat, *Histoire de Saidanaya*, Beironth 1932. Sulle proprietà della manna di santa Caterina cfr. anche Capodilista, *Itinerario* cit., p. 229. Mariano da Siena (p. 38) attesta che la copertura d'ottone della Porta Aurea «ha grande virtù contro al male caduco; quando si può avere di quello proprio, vendesi a peso d'oro». Il «liquore» di Saidanaya può aver costituito la base del misterioso «unguento de' Frescobaldi», molto noto nella Firenze quattrocentesca.

stianità – i luoghi visitati dai pellegrini erano pieni.[20] Lionardo conosce bene le leggende della Santa Cintola della Vergine e della croce, legate a culti vivi a Firenze, ma anche quelle dei magi o alcune altre leggende minori come quelle connesse con Gesù o con Maria che hanno origine evangelico-apocrifica o che appartengono al patrimonio folklorico musulmano. Ancora, egli è attento ai riti dei pellegrini: non tanto a quelli di tipo propriamente religioso, riguardo ai quali si lascia guidare dai francescani della Custodia che ormai li hanno saldamente formalizzati, quanto a quelli che si fanno all'entrar sulla nave, oppure a quelli collegati con usi folklorici diffusi, quali il procurarsi delle strisce di stoffa della misura del Santo Sepolcro che, si diceva, erano molto efficaci per aiutare le partorienti.

Riti, leggende, visite di santuari, raccolta di reliquie, viaggi disagiati ma anche avventurosi, incontri con usi ora affascinanti ora repellenti e con popolazioni che possono qua incuriosire, là far paura; e ancora merci, mercati, guerrieri, la memoria e l'illusione della crociata, una religiosità corposa e materiale da una parte, una ferma aspirazione al divino dall'altra. Tutto questo è il pellegrinaggio bassomedievale, colto in un'età di transizione e registrato dalla memoria e poi dalla penna di un fiorentino dall'orgoglio del magnate e dalle tradizioni familiari del mercante, fiero della sua spada e dei suoi disegni crociati eppure toccato dalla tumultuosa esperienza spirituale di Caterina da Siena. Una testimonianza stratificata, non sempre coerente, non sempre originale – anzi, riscritta sulla base di ripensamenti e di letture di diari altrui –, talora farraginosa. Di Lionardo di Niccolò Frescobaldi non dobbiamo perder di vista l'avventuriero per raccontare il devoto, né il mercante per piegarci sul cavaliere, né il credente per privilegiare l'osservatore sottile e disincantato. Egli era tutte queste cose: per questo il suo è uno dei testi che, nel genere al quale appartengono, è tra i più adatti a consentirci di parlare del pellegrino come antropologo.

[20] Per le leggende connesse con la «costruzione» costantiniana e patristica dei Luoghi Santi, cfr. M. Halbwachs, *Memorie di Terrasanta*, tr. it., Venezia 1988.

XI
Alessandro VI e la crociata

Tra i grandi problemi di Niccolò V come dei suoi successori Callisto III, Pio II, Paolo II e Sisto IV vi furono senza dubbio la fine dell'impero di Bisanzio accompagnata dal perdurare della crisi di quello romano-germanico e l'avanzata del Turco; quindi la necessità d'una crociata che sancisse la ritrovata concordia dei cristiani – con lo scisma si era andata spengendo anche la guerra dei Cent'Anni – e ne inquadrasse il rinnovato equilibrio attorno al pontefice che appariva, ormai, come il solo capo della Cristianità ancor provvisto di autorità e di prestigio indiscutibili.[1]

Si può anzi dire che, sul piano dei progetti di crociata e dei rapporti tra Cristianità e mondo ottomano, la presa di Costantinopoli abbia inaugurato una fase che si concluse soltanto undici anni più tardi, con la scomparsa di Pio II e la fine con lui dei suoi progetti di riconquista di Costantinopoli e, in prospettiva almeno teorica, della stessa Gerusalemme.

Sisto IV, in particolare, dette sicuri segni di volersi occupare a fondo dei turchi: trattò – insieme con Venezia e con Milano – col principe turcomanno Uzun Hasan, ma ne venne fuori un nulla di fatto; allo stesso modo accadde per vari tentativi di mettere insieme una lega di stati italici. I turchi, padroni ormai dei Balcani meridionali dove l'Islam aveva cominciato a radicarsi – in Bosnia, ad esempio, a partire dagli Anni Sessanta[2] – proseguivano intanto le loro scorribande: nel 1472 e poi ancora fra 1477 e 1479 arrivavano fin in Friuli.[3]

Il Giubileo del 1475 si tenne quindi in mezzo a queste preoccupazioni, a queste paure. La definitiva occupazione veneziana di Cipro, nel dicembre del 1474, non sembrava aver preoccupato troppo

[1] Per il ruolo di Niccolò V nella crociata, cfr. D. Geanakoplos, *Byzantium and the crusades*, in *The fourteenth and fifteenth centuries*, ed. by H. W. Hazard, Madison 1975, pp. 98-102; A. S. Atiya, *The crusade in the later Middle Ages*, New York, 1965, p. 227; N. Housley, *The later crusades*, Oxford 1992, pp. 99-103.

[2] J. V. A. Fine, *Le radici medievali-ottomane della società bosniaca moderna*, in *I musulmani di Bosnia dal medioevo alla dissoluzione della Jugoslavia*, a cura di M. Pinson, tr. it., Roma 1995, pp. 5-18.

[3] Cfr. F. Salimbeni, *I turchi in terraferma*, in *Venezia e i turchi*, Milano 1985, pp. 232-239; P. Montina, *Tarcento. La «villa», i castelli, il comune*, Udine 1985, p. 28.

il sultano Maometto II; d'altro canto il duca di Milano Galeazzo Maria – che con Istanbul aveva buoni rapporti diplomatici, come risulta dai *Diari* di Cicco Simonetta – lasciò perdere la questione dei diritti di Genova sull'isola, la rivendicazione dei quali in un primo tempo sembrava indirizzato a voler appoggiare. Ma in pieno Giubileo, il 6 giugno 1475, anche Caffa – la prestigiosa colonia genovese sul Mar Nero – cadeva in mano turca: un nuovo inatteso colpo per Genova, per Milano e per tutto l'Occidente. Se San Marco piangeva, San Giorgio non rideva. Ma Genova si consolava puntando dritta a recuperare nell'Africa settentrionale, in termini commerciali, quello spazio che aveva irrimediabilmente perduto in Oriente: e i rapporti con l'emirato di Tunisi, garantiti dall'appoggio diplomatico e politico di Ludovico il Moro, proseguirono fiorenti nonostante i numerosi e inevitabili episodi di violenza.

La pace del 1479 tra il sultano e Venezia non modificò quasi nulla nell'economia generale dei rapporti fra cristiani occidentali e musulmani. La Repubblica del Leone inviò sul Bosforo il pittore ufficiale dei dogi, Gentile Bellini, affinché ritraesse il gran signore la fede religiosa del quale, in linea concettuale, proibiva la riproduzione dell'effige umana: e il sultano ricompensò con gratitudine l'artista. Il famoso ritratto, datato 25 novembre 1485 – Maometto II, all'epoca, era già defunto da quattro anni e mezzo – è oggi alla National Gallery di Londra.[4]

La morte del sultano nel maggio del 1481 e le contese per la successione tra i figli Djem e Bajazet avevano comunque allentato per un istante la pressione. Otranto – occupata nel 1480 e teatro del celebre, tragico eccidio – poté esser liberata e Venezia, con la pace del 7 agosto del 1484, restituì a re Ferdinando di Napoli i centri pugliesi nel frattempo occupati.[5] La pace non impedì che la propaganda veneziana, che presentava costantemente la Repubblica come paladina della crociata, venisse nella cultura italo-meridionale contestata fino a venir quasi rovesciata nel suo contrario: per gli scrittori e gli studiosi del Regno, Venezia era – soprattutto dopo i fatti di Otranto – la subdola complice del turco, in una prospettiva nella quale avrebbe potuto rientrare perfino l'occupazione ottomana della penisola italica. Che i turchi fossero un vero incubo, dopo Otranto, per gli italomeridionali e specie per quelli dell'est, si vede bene ad esempio dagli scritti del me-

[4] Cfr. M. Villa, *Gentile e la politica del «sembiante» a Stanbul*, in *Venezia e i turchi*, cit., pp. 160-185.

[5] Cfr. F. Tateo, *La presa di Gallipoli e il mito di Venezia*, in *La presa di Gallipoli del 1484 ed i rapporti tra Venezia e terra d'Otranto*, Bari 1984, pp. 21-36.

dico salentino Antonio De Ferrariis, detto il Galateo, che sentiva molto profondo il senso dell'appartenenza a una terra ormai di confine: eppure, nel *De situ Iapygiae*, egli non esitava a elogiare i turchi per la solita questione del valore bellico, ma anche per molti esempi di giustizia offerti dalla loro storia. Questi elogi tornano più sicuri nel trattato *Dell'educazione*, dove però si riconosce anche il ruolo di Venezia nella difesa dell'Adriatico.

Per l'anno 1484 si aspettavano grandi rivolgimenti astrologici. Tuttavia, per il momento, non parve che i temuti movimenti del turco portassero a effettive novità. Il problema di Bajazet si concentrava sulla lotta per la successione al padre: egli si affrettò a prender contatti diplomatici con i Cavalieri di Rodi per assicurarsi che essi tenessero ben custodito il fratello Djem, rifugiatosi presso di loro dopo essere stato sconfitto in battaglia. Lo sventurato principe ottomano passò attraverso una serie di peregrinazioni per la Francia e l'Italia, dalle mani dei Cavalieri a quelle di papa Innocenzo VIII e infine a quelle di Carlo VIII di Francia, che nel 1494 attraversava l'Italia preceduto e accompagnato da una nube di profezie dopo aver spiegato di nuovo lo stendardo crociato: naturalmente tutti gli illustri custodi esigevano dal sultano il prezzo dell'ospitalità del fratello, che morì comunque a Napoli in circostanze misteriose. Djem eccitò molto la fantasia dei contemporanei, insieme con la memoria o le notizie relative ai rapporti diplomatici o mercantili. La curiosità per i costumi turchi cominciava ad aprir la porta a quella che più tardi sarebbe stata l'estetica dell'orientalismo.[6]

Vale forse la pena al riguardo d'insistere sul carattere cauto e moderato di molte opinioni del Savonarola, ben lungi dal *cliché* del profeta intransigente, duro e puro, o del fanatico, che il tempo gli ha adattato indosso. Si pensi ad esempio alla sua visione molto serena del problema dell'approssimarsi dell'Anticristo, che egli non vedeva troppo vicino nel tempo,[7] o alla prudenza con la quale egli guardava ai turchi, rispettandone la cultura e auspicandone una prossima conversione: anche in ciò tanto diverso dal suo rivale Angelo da Vallombrosa, instancabile predicatore di crociate; e va da sé che questa posizione savonaroliana mal parrebbe accordarsi con il quanto meno conclamato programma crociato di Carlo VIII, mentre l'intesa fra

[6] Cfr. p. es. Iacopo Sannazzaro, *La ambasciaria del soldano esplicata per lo interpetre*, in Id., *Opere volgari*, a cura di A. Mauro, Bari 1961, pp. 270-275.

[7] Cfr. R. De Maio, *Savonarola, Alessandro VI e il mito dell'Anticristo*, «Rivista storica italiana», 82, 1970, pp. 533-559.

Alessandro VI e il sultano a proposito di Djem avrebbe potuto offrirgli strali polemici ch'egli non usò.[8]

Nel 1480 i Re Cattolici avevano frattanto introdotto in Spagna un tribunale dell'Inquisizione per il quale il papa li autorizzava a scegliere i giudici, che identificarono prevalentemente in teologi. Il fine della nuova società iberica appariva la 'purificazione' dai non-cristiani e la nobilitazione di chi fosse cristiano da più vecchia data e perciò stesso meritevole di sentirsi libero da qualunque occupazione materiale. Il possesso della terra, l'impegno nella Chiesa e nell'amministrazione regia, la professione delle armi divennero da allora le uniche funzioni ritenute onorevoli per chi avesse sangue puro e ferma fede. La *cruzada*, al tempo stesso idea-forza e forma di pressione fiscale, fu per il Cinquecento la colonna vertebrale etica della società spagnola.

Nel 1502, i *mudéjares* di Spagna scelsero in massa la conversione: ma gli orgogliosi cristiani iberici non si fidavano di quei *moriscos*, accusati di esser rimasti nel loro intimo dei musulmani, così come i *marranos* erano rimasti ebrei.[9] I musulmani e gli ebrei che intendevano rimanere tali non attesero l'espulsione per imbarcarsi alla volta dell'Africa settentrionale o delle regioni dell'impero ottomano. Molti ebrei – detti appunto "sefarditi" – lasciarono la loro amatissima *Sefarad* (la Spagna). Dovunque essi approdarono, recarono ai paesi che li accolsero i tesori incomparabili della loro cultura, della loro intelligenza, del loro spirito intraprendente: e la Spagna, cacciandoli, perse un patrimonio che la lasciò irreversibilmente impoverita. La decadenza economica della penisola iberica, prima ancora degli esiti per essa devastanti dell'arrivo dell'argento dal Nuovo Mondo e della "rivoluzione dei prezzi", comincia già da qui.[10]

[8] Alla c. 60*r-v* del *Breviarium* di fra Girolamo Savonarola (Firenze, B,N,C, *Banco rari* 310) una postilla marginale *Mahomectus* si rifà compendiosamente al *Contra leges saracenorum* di Ricoldo da Montecroce: cfr. A. Verde, «Memorie domenicane», 17 [1986], pp. 63-68). Altri cenni sui turchi nelle opere savonaroliane si riscontrano in: *Predica III sopra Aggeo*; *Predica XVIII sopra Aggeo*, p. 320; *Predica VIII sopra Ezechiele*, p. 124; *Solatium itineris mei*, p. 12 (su Maometto) e p. 121; *Prediche sopra i salmi*, p. 109 (i nn. di pagina si riferiscono all'Edizione Nazionale delle *Opere* del Savonarola). Si veda ancora il *Triumphus crucis*, che polemizza con le fedi differenti dalla cristiana. Sull'atteggiamento generale del Savonarola nei confronti dei turchi, cfr. De Maio, *Savonarola*, cit., part. pp. 538, 540-541 sgg. Importante, ancora, A. Verde, *La conversione degli infedeli e dei giudei in ordine all'unione della Chiesa tra san Vincenzo e Savonarola: una traccia di studio da seguire*, in *Firenze e il Concilio del 1439*, a cura di P. Viti, I, Firenze 1994, pp. 243-286.

[9] Sul deteriorarsi dei rapporti fra cristiani, ebrei e musulmani nella penisola iberica cfr. W. T. Walsh, *Israel y la cruzada*, Madrid 1963; B. Lewis, *Culture in conflitto. Cristiani, ebrei e musulmani alle origini del mondo moderno*, Roma, 1997.

[10] Cfr. *Les juifs d'Espagne. Histoire d'une diaspora, 1492-1992*, éd. p. H. Méchoulan, Paris 1992.

Si era intanto consumata la cancellazione di al-Andalus. Dopo la splendida signoria dell'emiro Maometto I, fondatore della dinastia nazride di Granada e del palazzo dell'Alhambra, la storia della dinastia era stata una lunga sequenza di sommosse, di colpi di stato, d'iniziative sediziose. Ad Almeria e a Malaga emirati separatisti appoggiati dai castigliani e dal Marocco minavano la sicurezza dell'emirato granadino, dove la dinastia nazride era stata rovesciata nel 1453 dall'avventuriero Mulay Saad, nel 1460 spodestato dal figlio Mulay Abu'l Hasan che nel 1481, alla fine d'una ennesima tregua con gli aragonesi-castigliani, aveva avviato una nuova fase di ostilità. I mori conquistarono Qahara, i cristiani Alhama: cominciò così quella che ormai è nota come "guerra di Granada". Ma i nazridi erano divisi: da una parte l'emiro Abu'l Hasan e suo fratello Zaghal, dall'altra il ribelle Abu Abdallah Muhammad (il "Boabdil" delle cronache cristiane), figlio maggiore di Abu'l Hasan ribelle al padre. Sconfitto e catturato da Ferdinando, Boabdil fu da questi liberato e riprese la guerra dinastica contro lo zio, che nel frattempo aveva sostituito Abu'l Hasan. Si aprì una fase del conflitto tanto feroce quanto ingarbugliata: i mori si combattevano fra loro, disputandosi la loro splendida capitale, mentre Zaghal teneva con valore a bada anche i cristiani.

Ferdinando, comunque, era deciso a farla finita. Un nuovo splendido comandante militare si andava facendo strada: Consalvo de Cordoba, *el Gran Capitán*. Sisto IV aveva inviato al re d'Aragona, in pegno di vittoria, una splendida croce argentea che i crociati usarono come insegna. Dopo la caduta delle ultime piazzeforti, fra cui Malaga, Zaghal depose le armi e ai primi del 1490 licenziò le sue truppe. Boabdil aveva promesso di rendere Granada quando anche lo zio si fosse arreso: ma a quel punto rifiutò di piegarsi e assunse su di sé l'onere di guidare l'estrema resistenza musulmana.

Sotto Granada, catalani e aragonesi avevano raccolto un'armata che qualcuno ha voluto ascendesse a 80.000 uomini: Isabella, Ferdinando e Consalvo guidavano l'assedio. Lo sterminato campo cristiano era una città di tende: fu battezzato Santa Fe. Più che dalla forza delle armi, i mori furono piegati dalla fame nel duro inverno della città cinta dalla Sierra bianca di neve. La resa – negoziata dal *Gran Capitán* direttamente in arabo, lingua che egli conosceva – avvenne il 2 gennaio del 1492, ma i re Cattolici attesero l'epifania per entrare entro la cinta della città. Feste, cerimonie di gioia, spettacoli e processioni si tennero per l'occasione in tutta Europa.[11] E fiorirono anche le leg-

[11] Cfr. il dramma in latino *Historia Baetica*, composto in quell'anno a Roma dal curiale Carlo Verardi per esser rappresentato in occasione delle feste per la fondazione dell'Urbe (Carlo Verardi, *Historia Baetica. La caduta di Granata nel 1492*, a cura di M. Chiabò, A. Morelli, Roma 1993).

gende: tra esse, una commuove particolarmente. Nel consegnar le chiavi della città, l'emiro Boabdil sussurra a Ferdinando l'antico motto della dinastia nazride: «La ghalib ilà Allah», («Non c'è altro conquistatore se non Dio»). «Amen», risponde commosse il re Cattolico. Ed entrambi, così, rendono omaggio all'Altissimo e alla sua volontà.[12]

Alla fine del secolo, la scomparsa di Djem aveva liberato il sultano dalla necessità di tener un contegno prudente: i suoi rapporti con i veneziani si guastarono subito anche perché la Repubblica era riuscita nel 1489 a subentrare all'ultima regina di Cipro, Caterina Corner, che amministrava anche Nasso. L'occupazione di Cipro era stata da parte veneziana, d'altro canto, una sorta di mossa obbligata che risolveva almeno per il momento una specie di rischioso gioco dei quattro cantoni. Caterina Corner, vedova di Giacomo II di Lusignano, era stata sull'orlo di andare sposa a uno dei figli del re di Napoli, il che avrebbe significato il trasferimento dell'isola nell'area dell'"impero mediterraneo catalano-aragonese',[13] e l'ampliarsi di quell'area dal Mediterraneo occidentale al Mar di Levante, con un forte pregiudizio per i possessi marittimi veneziani. D'altro canto, a Cipro guardava anche il sultano di Istanbul; e quello d'Egitto, che aveva bisogno del commercio delle "galere di Levante" veneziane a Damietta e ad Alessandria, poteva anche far la faccia feroce dinanzi al vessillo di San Marco svettante sull'isola tanto vicina alle sue coste, ma preferiva di gran lunga aver come vicina l'infedele Repubblica piuttosto che il collega e correligionario ottomano. L'ambasceria al Cairo del sessantenne, esperto Pietro Diedo e la conferma del tributo annuo di 8.000 ducati che già i Lusignano pagavano al sultano per Cipro appianarono le cose.[14]

Con una rapida campagna, nel 1499, Venezia fu sloggiata dalla Morea, mentre i razziatori turchi facevano le loro scorribande fra Trieste e Lubiana e in settembre arrivavano sin a Vicenza. I turchi non colpivano in effetti mai a caso. La loro stessa ferocia non era affatto sfogo belluino, bensì precisa e calcolata tattica intimidatoria. Come ben aveva compreso il senatore Domenico Malipiero nei suoi *Annali veneti*, i loro attacchi non avevano mai come fine reale il saccheggio o la strage, bensì la verifica d'ipotesi politiche o di disegni tattico-strategici. Si trattava d'intimidire e di sfiancare la Serenissima e al tempo stesso di sfruttare le rivalità fra i cristiani. Difatti, un nuovo timido appello alla crociata cadde nel nulla: del resto il sultano stava trattando con la Po-

[12] Per la situazione della penisola iberica in questo cruciale anno, cfr. J. Edwards, *Religion and society in Spain, c. 1492*, Aldershot 1996; *Un año en la historia de Aragón*, Zaragoza 1991.

[13] Per il quale è fondamentale M. Del Treppo, *I mercanti catalani e l'espansione della Corona d'Aragona nel secolo XV*, Napoli 1972².

[14] Cfr. *Ambasciata straordinaria al sultano d'Egitto (1489-1490)*, a cura di F. Rossi, Venezia 1998.

lonia, ch'era sul punto di entrar in guerra contro la Serenissima. Per le loro scorrerie, i turchi seguivano un secolare percorso, più o meno fedelmente utilizzato secoli prima da goti, longobardi e ungari. Attraverso le gole montane di Gorizia e del Carso e il Cividalese, era facile dilagare per la piana del Friuli. Alla fine, i turchi ottennero quel che volevano. Una pace tra 1502 e 1503 consentiva a Venezia di mantenere le isole ioniche di Zante e di Cefalonia, a patto di rinunziare alle sue pretese su Durazzo e sui porti della Morea.

Del resto, a quel tempo Venezia aveva ormai ben altri problemi: il decentramento delle vie commerciali da essa controllate, causato dalla scoperta del Nuovo Mondo e dall'apertura della via portoghese alle Indie, due fatti che avrebbero ben presto cominciato a progressivamente impoverirla. In ciò, essa aveva un compagno di sventura: il sultano d'Egitto, dal momento che le spezie che invadevano i mercati europei provenienti dai mercati portoghesi costavano molto meno di quelle che giungevano ad Alessandria e a Damietta.

L'asse dei traffici mondiali si andava spostando: il mondo cambiava. Dall'Europa cristiana medievale stava nascendo l'Occidente moderno, che avrebbe per cinque secoli dominato il globo controllando le rotte oceaniche: anche se – come Fernand Braudel ci ha insegnato – il Mediterraneo non entrò mai in crisi totale e definitiva, non cessò mai di essere centro di cultura e di civiltà. Intanto, per una di quelle asimmetrie della longitudine che nella storia mediterranea non sono rare, la crociata che veniva sconfitta in Levante trionfava a Ponente, tra la presa portoghese di Tangeri del 1471 e la conquista di Granada da parte dei re Cattolici nel 1492. Battuta a Costantinopoli, nei Balcani e nell'Egeo, la crociata veleggiava sugli oceani con Cristoforo Colombo e con Vasco de Gama. Il trattato di Tordesillas e la *raya* proposta dal pontefice a limitare le rispettive aree d'influenza spagnola e portoghese affidava definitivamente – nelle intenzioni – alla Spagna il ruolo di procurare l'intesa della Cristianità con i regni dell'Asia estrema, al Portogallo quello di provvedere all'accordo col Prete Gianni, identificato a quel punto senza residue riserve col *Negus* d'Etiopia. Con le navi spagnole e portoghesi il mito e il sogno della crociata avrebbero varcato i limiti del Vecchio Mondo e sarebbero sbarcati nel Nuovo, per assumervi altro e diverso significato e conseguirvi nuove configurazioni.[15] E con la metamorfosi oceanica e imperiale della crociata si sarebbe fondato il moderno *nomos* della terra.[16]

[15] Cfr. F. Cardini, *Gli orizzonti mitici dei conquistadores*, in Idem, *L'invenzione dell'Occidente*, Chieti 1995, pp. 253-270.

[16] Cfr. il fondamentale studio di C. Schmitt, *Il Nomos della terra*, tr. it., Milano 1991, part. le parti II (*La conquista territoriale di un nuovo mondo*, pp. 79-160) e III (*Lo «Jus publicum europaeum»*, pp. 161-266).

XII
Tra Gerusalemme e Lepanto. Torquato Tasso

«Noi ammoniamo ed esortiamo ogni individuo ad aiutare la santissima guerra sia di persona sia con appoggio materiale... A coloro che non partono personalmente ma inviano a spese loro e secondo i loro mezzi e rango sociale uomini adatti... e, allo stesso modo, a coloro che partono personalmente ma a spese d'altri e si sottopongono ai pericoli e alle fatiche della guerra... noi concediamo pieno e completo perdono, remissione e assoluzione di tutti i peccati di cui abbiano fatto confessione con cuore contrito, e la stessa indulgenza che i pontefici romani nostri successori solevano concedere ai crociati che andavano in soccorso della Terrasanta. Noi accogliamo i beni di coloro che partono per la guerra... sotto la protezione di san Pietro e nostra».[1]

Quando, nel marzo 1572, Pio V pubblicava questa lettera che rispetta in pieno le consuetudini giuridiche della disciplina della crociata, la guerra cosiddetta «di Cipro» durava già da parecchi mesi; e, da cinque, le navi della Santa Lega avevano riportato nelle acque del golfo di Patrasso la loro grande vittoria, che siamo abituati a chiamare «di Lepanto». La Lega Santa era stata rinnovata nel febbraio. Era in corso quella guerra connessa con l'attività politica e diplomatica d'un uomo geniale, Giuseppe Nasi, esponente autorevole degli ebrei spagnoli esuli a Istanbul e nelle altre città dell'impero ottomano, amico del sultano Selim II e che, mentre il vizir di questi Mehmed Sokullu insisteva per proseguire la guerra contro la Spagna per il controllo dell'Africa settentrionale e magari la ripresa di quella contro l'impero per l'Ungheria, caldeggiava invece un conflitto contro Venezia e aveva intensificato la propaganda in tal senso dopo che, nel 1566, il sovrano turco lo aveva investito duca di Nasso e di altre isole dell'Egeo. Il Nasi organizzava intanto attorno a Tiberiade delle colonie ebraiche chiamandovi gli ebrei espulsi dall'Italia.

[1] Pio V, lettera del 2.3.1571, cit. in K. M. Setton, *The Papacy and the evant*, IV, Oxford 1984, p.1076. Per le vicende della crociata nel Cinquecento, fondamentale la ricostruzione di sintesi di tutto il movimento crociato fra medioevo ed età moderna fornita da N. Housley, *The Later Crousades. From Lyon to Alcazar 1274-1580*, ivi 1992.

La rete diplomatica sultaniale avvolgeva il mediterraneo. Proprio nel 1569, lo stesso anno nel quale Uluj-Ali occupava Tunisi, Selim II firmava con la Francia quelle «Capitolazioni» che accordavano al Re Cristianissimo una preminenza esplicita nella tutela dei pellegrini e dei mercanti in Terrasanta: col che il re di Francia diveniva da un lato un interlocutore privilegiato per la Porta, dall'altro si proponeva all'opinione pubblica europea non già come un tiepido cristiano o in prospettiva un «traditore» dell'ideale crociato – per quanto accuse di questo tipo gli vennero ovviamente mosse: ma erano per così dire comprese nel conto –, bensì come il protettore dei cristiani o almeno dei cristiani occidentali in terra del sultano. Era un colpo gravissimo al prestigio dell'impero e un affronto a quello della Spagna.

Se nella sua politica nordafricana e francese il sultano seguiva le indicazioni del suo vizir, nondimeno trascurava i consigli del suo amico ebreo. Il 25 marzo del 1570 erano difatti arrivate a Venezia le richieste turche riguardanti la resa di Cipro. La Serenissima aveva fino ad allora evitato di compromettersi in un'esplicita alleanza in funzione antiturca con la Spagna per non esser coinvolta nelle questioni nordafricane. Ora, però, non le rimaneva che rivolgersi accorata all'unico che sembrava disposto a fermare gli ottomani: a Filippo II.

Cipro seguiva intanto il suo destino: cadeva Nicosia il 9 settembre del 1570, cadeva Famagosta il 5 agosto del 1571: quattro giorni più tardi il fratellastro del *Rey prudente*, Giovanni d'Austria, sbarcava a Napoli; e poco più d'un mese più tardi la flotta ispano-veneto-papale salpava da Messina. Il 7 ottobre successivo, nelle acque del golfo di Patrasso, si verificò quello che la Cristianità – non solo la cattolica, ma anche la riformata – salutò, almeno sul momento unanime, come un miracolo, e che doveva restar segnato dalla festa della madonna del Rosario.

La vittoria di Lepanto era stata davvero grandiosa: delle 230 galee turche (alle quali la Lega ne opponeva solo 208, ma con sei galeoni), 80 erano state affondate e 130 catturate; pochissime erano sfuggite all'accerchiamento.[2] Ma le conseguenze della gloriosa giornata non erano state sfruttate in modo adeguato,[3] per l'insorgere di una divergenza di fondo tra gli alleati: mentre don Giovanni d'Austria e gli spagnoli intendevano infatti proseguire nella riconquista dell'Africa

[2] Cfr. M. Montero Hernando, *Juan de Austria*, Madrid 1985; J. Beeching, *La battaglia di Lepanto*, tr. it., Milano 1989.

[3] Per un quadro generale del contesto e degli esiti prossimi e remoti della battaglia, resta valido AA.VV., *Il Mediterraneo nella seconda metà del '500 alla luce di Lepanto*, a cura di G. Benzoni, Firenze 1974.

settentrionale, i veneziani insistevano sul fatto che si dovesse rioccupare Cipro. Il 10 febbraio del 1572 la Santa Lega era stata rinnovata, e pochi giorni dopo, come abbiamo visto, Pio V inviava a tutti i fedeli una lettera nella quale conferiva alla nuova fase della lotta antiturca l'inequivocabile colore d'una rinnovata crociata. Intanto però il sultano aveva ricostruito con incredibile velocità la sua flotta; ma don Giovanni d'Austria, anziché attaccarla in Adriatico come i veneziani avrebbero voluto,[4] aveva riconquistato nel 1573 Tunisi, che i turchi avevano strappato agli spagnoli quattro anni prima, e occupato Biserta. La Santa Lega si era sciolta: esausti e contrariati, i veneziani avevano allora deciso di concludere con Selim una pace separata abbandonando, nel marzo di quello stesso anno, l'intesa con la Spagna: tale pace, che era costata a Venezia la definitiva rinunzia a Cipro e il pagamento d'un'indennità di guerra di 300.000 ducati, aveva peraltro consentito al sultano di concentrarsi sullo scacchiere nordafricano. Risultato di tutto ciò era stato che i turchi, salpati con una flotta di 240 galee (com'erano ormai lontani i giorni di Lepanto!) a metà maggio del 1574, tra l'agosto e il settembre successivi avevano cacciato di nuovo gli spagnoli da Tunisi.

Si compiva quattro anni dopo anche il romantico destino del re del Portogallo, don Sebastiano. Nell'estate del 1578 questi sbarcava ad Asilah e guidava fin oltre Lazache un esercito di circa 1.500 cavalieri e 15.000 fanti tra portoghesi, spagnoli e volontari (soprattutto tedeschi e italiani) inviati dal papa: gente che originariamente avrebbe dovuto essere spedita in Irlanda per appoggiarvi i cattolici locali, ma che poi era stata «dirottata» sulla crociata marocchina del sovrano portoghese. Sebastiano si era deciso all'avventura marocchina anche per restaurare il potere del sultano Muhammad el-Moutaoukil, spodestato dallo zio Adb al-Malek; i partigiani del sultano battuto appoggiavano naturalmente gli invasori. Il 3 agosto Sebastiano raggiungeva Ksar al-Kebir, ma restava isolato dalla flotta e non riusciva a reggere l'urto marocchino. Cadevano sul campo il re stesso, il sultano el-Moutaoukil e sir Thomas Stukeley, un inglese che comandava il contingente pontificio originariamente destinato all'Irlanda.[5]

La perdita spagnola di Tunisi e la disfatta di Sebastiano del Portogallo, mentre Venezia con la sua pace separata si defilava dal-

[4] Senza dubbio il pericolo turco in Adriatico era cosa reale: cfr. L. Nardelli, *Turchi e barbareschi nell'Adriatico (secc. XVI-XIX)*, «Islam. Storia e civiltà», XI, 1992, pp. 263-65.

[5] Cfr. P. Berthier, *La bataille de l'oued el-Makhazen, dite bataille des Trois Rois (4 aout 1578)*, Paris, Plon, 1985; B. Lugan, *Histoire du Maroc*, Paris 1992, pp. 151-54.

lo scenario della lotta contro i turchi, sembravano aver vanificato Lepanto: splendida vittoria del resto, ma che non aveva impedito che Cipro restasse agli ottomani. La crociata aveva bisogno di una ridefinizione. Tra 1580 e 1585 l'avventuroso, leggendario capo militare ugonotto «Braccio di Ferro», cioè François de la Noue, allora catturato dagli spagnoli in Fiandra dove era accorso per sostenervi la rivolta dei suoi correligionari e imprigionato nella fortezza di Limbourg, trascorreva la prigionia redigendo i *Discours politiques et militaires* che contengono, fra l'altro, un progetto di *passagium generale* modificato, liberato dal meccanismo delle indulgenze, che avrebbe potuto compiersi con la conquista di Istanbul e che sarebbe stato il fulcro per una soluzione delle guerre di religione in Francia; in prospettiva, pensava in fondo il fiero capitano, una nuova crociata libera dall'egemonia pontificia avrebbe potuto aprire la via a una composizione della stessa rottura aperta nel corpo della Cristianità dalla Riforma.

Questo contesto di apprensioni, di esaltazione e di delusione fa da quadro alla prima ispirazione tassesca relativa alla crociata: il *Gierusalemme*, già concepito nel 1559 durante un soggiorno a Venezia – ma arrestatosi al *Libro I*, mentre fra '59 e '62 il poeta redigeva e pubblicava il *Rinaldo* –, quindi abbozzato nel 1569 sulla base della viva impressione suscitata dalle incursioni turche nel golfo di Sorrento che avevano coinvolto anche la sua famiglia e proseguito più tardi tra 1572 e 1574 per esser ultimato nel 1575 ma ripreso poi fra '79 e '80 mentre a Venezia uscivano per iniziativa di Celio Malespini i primi dodici canti, col titolo di *Goffredo*, e più tardi a Parma, da Angelo Ingegneri, veniva edita una più corretta edizione del poema già in venti canti e recante il titolo definitivo di *Gerusalemme liberata*. Le numerose polemiche sollevate dall'opera avrebbero condotto il poeta, già duramente provato, al rifacimento della *Gerusalemme conquistata* tra 1592 e 1593, nonché ai *Discorsi sul poema eroico* del 1594. Ma gli affanni della revisione erano, come sappiamo, a carattere estetico-stilistico e filosofico-teologico. Intanto la morte di Selim II nel 1574, l'ascesa al trono ottomano di Murad III e la pace tra Spagna e turchi fondata sullo *status quo*, stipulata nel 1581 e definita nel 1585, e l'inizio d'una fase lenta ma irreversibile di decadenza dell'impero ottomano, costituivano gli elementi d'un progressivo cadere d'interesse per la crociata in Europa: anche se, nel secolo successivo, essa avrebbe conosciuto forti e importanti *revivals*.

Non ripercorreremo qui il problema squisitamente critico della *Gerusalemme*: non è compito nostro, né sapremmo farlo. Potremmo insistere semmai che, nelle secolari «oscillazioni» del gusto europeo tra Ariosto e Tasso, la critica all'idea di crociata ha avuto la sua par-

te. Ad esempio, nella ben nota antipatia del Voltaire per il poeta di Sorrento entrava senz'altro un elemento anticrociato; e, al contrario, nella scelta del Tasso come paradigma del poema cristiano, e in Goffredo di Buglione come paradigma dell'eroe, René de Chateaubriand forniva, nel *Genie du christianisme*, un paradigma per intendere uno dei carateri fondamentali del Romanticismo al suo nascere, in stretta connessione con le idee e i gusti della restaurazione e con tutto il corredo della sua polemica contro la *philosophie* del secolo precedente. Ma in questi casi siamo nell'àmbito di una problematica che, da estetica qual è e rimane, si fa nondimeno politica. È delle questioni di critica propriamente letteraria che qui non ci occuperemo: e, sia chiaro, non perché le si ritengano inutili o non significative. Va da sé che, anche sotto il profilo propriamente storico, i pareri del Foscolo, del De Sanctis, del Carducci, del Momigliano, del Flora, del Russo, del Fubini, del Dionisotti, del Varese, del Getto, del Raimondi, dello Hauser, dello Scrivano, del Resta, dell'Ulivi e di alquanti altri restano preziosi;[6] né si può considerare il capolavoro del poeta di Sorrento come semplice, deterministico risultato della situazione politica, militare e neppur religiosa del suo tempo, con tutto il peso che tale situazione senza dubbio ebbe e nella determinazione del soggetto e del contenuto del poema, e nell'interno sviluppo di esso; né si può infine ridurre l'ardua questione dell'atteggiamento del Tasso dinanzi alla crociata – e la prima rimane paradigmatica d'un movimento di lunga durata, ricco di rotture e di fasi di ristagno ma nondimeno dotato di una sua unità e di un suo coerente ancorché articolato processo storico – al puro problema delle fonti da lui usate, secondo quella disposizione caratteristica del metodo storico e tanto splendidamente esemplificata dal monumentale studio di Pio Rajna sulle fonti dell'*Orlando Furioso.*[7]

Ma fa parte del banale lavoro dello storico della società, quando egli si confronti con la vera e alta poesia, il dover purtroppo occuparsi appunto di scenari, di condizionamenti, di contesti: e non certo perché li ritenga in sé e per sé capaci di produrre poesia, e nemmeno di spiegarla, ma perché tale processo di contestualizzazione è necessario ancorché non sufficiente a comprenderla.

Dovettero esser quindi i colloqui urbinati del giovanissimo Torquato col veneziano Girolamo Muzio a dargli forse la primissima idea,

[6] Ma su ciò cfr. C. Varese, *Torquato Tasso*, in *I classici italiani nella storia della critica*, dir. da W. Binni, Firenze 1965, pp. 537-93, e G. Scianatico, *L'arme pietose*, Venezia 1990.

[7] Cfr. per questo V. Vivaldi, *La Gerusalemme Liberata studiata nelle sue fonti*, voll. 2, Trani 1901-1907.

o quanto meno lo spunto, per un poema sulla prima crociata: si era negli anni del mutamento di politica crociata della Santa Sede grazie all'impulso di Paolo IV Carafa, talmente ossessionato dal problema dell'egemonia asburgica da finir con il prendere in considerazione un'alleanza franco-turca (e protestante) contro impero e Spagna: il che beninteso non mancava di preoccupare alquanto Venezia, che non aveva ancora digerito le conseguenze della sconfitta della Prévesa mentre nel 1551 gli Ospitalieri avevano dovuto abbandonare Tripoli ai turchi. Il sodalizio veneziano con Danese Cataneo e le discussioni sul poema eroico fecero, come si sa, maturare l'ispirazione, cui portarono senza dubbio contributi anche le memorie infantili – le narrazioni ascoltate da bambino, le visite alla tomba di papa Urbano II a Cava dei Tirreni – e le notizie giunte proprio durante il soggiorno veneziano a proposito delle scorrerie turche sulla costa amalfitana e nella penisola sorrentina nel 1558. Il giovane si sentì incoraggiato sulla strada della rievocazione crociata anche da tutto un ambiente di celebrazioni e di rivisitazioni, delle quali è testimonianza non secondaria la stampa delle cronache della prima crociata di Guglielmo di Tiro, di Roberto il Monaco (su cui già aveva meditato Flavio Biondo), di Benedetto Accolti nella versione italiana del Baldelli.

Fu appunto il decennio 1564-74, culminato nella guerra di Cipro e nella vittoria di Lepanto con la sua successiva delusione per quella che poteva apparire come l'incapacità dei cristiani di cogliere il frutto del successo guerriero, a far maturare il poema. L'ombra del disincanto si legge però nei *Discorsi* (sia quelli *dell'arte poetica*, sia quelli *del poema eroico*), dove seguendo Aristotele si colloca l'oggetto della poesia nel verosimile anziché nel vero, con ciò stesso recintando e in ultima analisi escludendo la realtà dall'oggetto dell'ispirazione poetica: il che, sul piano storico e alla luce del fallimento della lotta antiturca e del perdurare delle divisioni politiche e religiose tra cristiani, sembra quasi una professione di prospettiva ucronica *avant la lettre*. La prima crociata e la conquista del santo sepolcro sembravano ora oggetti congrui al poeta per rispondere ai criteri esposti nella sua poetica quale si presentava nei *Discorsi*: l'autorevolezza della verità storica e della maestà religiosa c'erano tutte, ma l'evento era abbastanza lontano nel tempo da poter consentire un'elaborazione fantastica pur essendo – e proprio a causa del permanere, anzi del rinnovarsi delle tematiche politiche, militari, diplomatiche e religiose riguardanti la crociata – ancora tale da interessare, anzi da coinvolgere e da affascinare il lettore. La misura del poema cavalleresco veniva in parte superata da un ritorno di prima mano a quella dell'epica grecolatina, soprattutto dell'*Eneide*: mentre, fedele al principio secondo cui

il poema epico «vuole nelle persone il massimo delle virtù», il Tasso avrebbe voluto intitolare *Il Goffredo* la sua opera.

È quindi il caso di dare un'occhiata a quello che, con un'espressione ormai cara agli storici della letteratura e non solo a loro, chiameremmo «lo scrittoio del Tasso». Quali libri ci dimoravano abitualmente durante la stesura della *Gerusalemme*? Quali erano gli strumenti di lavoro del Torquato Tasso storico delle crociate?

Fonte storica primaria, attraverso la quale il Tasso recuperava il grande cronista crociato del XII secolo Guglielmo di Tiro, era la versione volgare del *De bello a Christianis contra barbaros gesto pro Christi Sepulchro et Iudaea recuperandis libri IIII* di Benedetto Accolti «il Vecchio»,[8] redatta dal cortonese Francesco Baldelli col titolo *Le guerre fate da' cristiani contra Barbari per la recuperatione del Sepolcro di Cristo e della Giudea* e stampata a Venezia nel 1543 e 1549 e a Firenze nel 1552, mentre già dal 1551 H. von Heppendorff l'aveva tradotta in tedesco.

L'intenzione del poeta, si è detto, non è storica egli rivendica il diritto alla ricostruzione fantastica e difatti, facendo cominciar l'azione ai primi del 1099 presso Tortosa, dove l'esercito crociato ha passato l'inverno, egli immagina che siano già trascorsi cinque anni dall'inizio dell'impresa, pur ben sapendo che le cose stavano altrimenti. Difatti, «... ho voluto acrescere le fatiche e i pericoli dell'impresa con quell'arte dimostrata da Plutarco, la quale s'usa nell'accrescere la verità».[9] E plutarchea è appunto l'ispirazione che lo fa insistere su Goffredo, anche se in ciò Torquato altro non fa se non seguire la linea che da Alberto d'Aquisgrana attraverso Guglielmo di Tiro era giunta all'Accolti, dal quale l'aveva del resto ripresa il Sigonio negli *Historiarum de regno Italiae libri XV*. La libertà rispetto alla storia è del resto continuamente affermata: nell'uso del magico e del meraviglioso che astrae dalle note sovrannaturali che pur sono presenti nelle cronache della prima crociata, fino al ritratto di alcuni personaggi che non hanno nulla di storico. Se ad esempio Goffredo mantiene una sua identificabilità con il duca della bassa Lorena coprotagonista con altri della prima crociata, l'eroico e innamorato Tancredi – che, come italonormanno, il poeta campano sente un po' compatriota – è solo omonimo del pur irrequieto personaggio storico da noi ben conosciuto. Così come personaggio fantastico è Rinaldo d'Este, che pur il poeta contestualizza in modo verosimile facendolo allevare dalla contessa Matilde di Toscana e inserendolo quindi in un sommario ma credibile scenario d'Italia centro-

[8] Cfr. R. Black, *Benedetto Accolti and the Florentine Renaissance*, Cambridge 1985.

[9] Cit. in Torquato Tasso, *La Gerusalemme liberata*, a cura di G. Getto, Brescia 1964, p.57.

settentrionale alla fine dell'XI secolo. A questa miscela di elementi storici fedelmente desunti da Guglielmo di Tiro attraverso l'Accolti, elementi fantasticamente rielaborati su un piano di storicità obiettiva ed effettiva nonché elementi di totale fantasia il poeta si attiene anche alla fine del Canto I, allorché, col pretesto della parata dinanzi al capo della spedizione, si redige il «catalogo» degli eroi cristiani presenti sotto le mura di Gerusalemme.

Si è molto e da più parti insistito sulle inesattezze del catalogo degli eroi cristiani.[10] Le cose da osservare al riguardo sarebbero molte: «Ugone», cioè Ugo di Vermandois fratello del re, non era affatto morto all'atto dell'assalto definitivo dei crociati alle mura della Città Santa, ma si era spostato prima dalle mura di Antiochia a Costantinopoli e poi era tornato in Francia; morto, invece, nell'agosto del 1098, di un'epidemia in Antiochia stessa, era il Legato pontificio Ademaro di Monteil, che il Tasso presenta come vivo; non era presente sotto Gerusalemme neppure Stefano conte di Blois e Chartres, un altro che aveva abbandonato l'esercito crociato ad Antiochia; Guglielmo «il Rosso», re d'Inghilterra, non ha partecipato alla prima crociata; tra molti personaggi, ripresi un po' alla rinfusa dalle cronache o dai nomi artefatti, spicca Ottone Visconti, l'eroe che avrebbe strappato a un guerriero saraceno l'insegna della vipera poi caratteristica della sua famiglia, il che sarebbe però avvenuto in un episodio encomiastico-araldico inventato nel XIV secolo e non nella realtà; mentre nome di fantasia, esemplificato forse su quello della vergine Camilla, è il Camillo capo delle truppe del pontefice. Anche sul numero dei combattenti alla prima crociata, che il Tasso dà di 8.000 cavalieri e 22.000 fanti almeno nel momento dell'assalto definitivo a Gerusalemme, sarebbe ozioso insistere nel tentativo di aggiungere una tessera in più al mosaico delle informazioni fornite dal poeta-erudito. Quello del numero dei partecipanti alla prima crociata è uno degli argomenti più dibattuti e meno risolvibili di tutto quell'evento: le stesse cronache sono discordi, e d'altro canto le cifre da esse fornite sono poco attendibili anche perché le fonti dell'XI-XII secolo sono in genere poco interessate all'esattezza dei dati quantitativi.[11] La presentazione dei musulmani risponde invece a criteri di cupa eroicità. Il Tasso non si preoccupa tanto, qui, di stabilire una qualche ve-

[10] *Gerusalemme liberata*, I, ott. XXXVII-LXV.

[11] Cfr. S. Runciman, *La forza numerica dei crociati*, in Idem, *Storia delle crociate*, tr.it., II, Torino 1966, pp. 1106-10; J.Flori, *Un problème de méthodologie. La valeur des nombres chez les chroniqueurs du Moyen Age. A propos des effectifs de la première croisade*, «Le Moyen Age», XCIX, 3-4, 1993, pp. 399-422.

rità storica o di modificarla in modo più o meno verosimile, ma si affida piuttosto a una fantasia condizionata da un lato dal corrente *topos* della demonizzazione, caro alle fonti epiche medievali che trattavano di musulmani, dall'altro ispirata a una volontà di eroicizzazione negativa che dà comunque ad alcuni capi saraceni una qualche grandezza. Ma i personaggi musulmani hanno pur caratteri delineati con una certa cura: feroce, sleale e ambiguo il governatore di Gerusalemme Aladino; irruento e generoso Argante; tragicamente grande Solimano, che poco risponde ai caratteri storici del sultano di Nicea Kiliji-Arslan che pure lo ha ispirato, ma che semmai conserva qualcosa dell'eco grandiosa lasciata dalla memoria del grande sultano ottomano di questo nome, che regnò dal 1520 al 1566 e di cui il poeta aveva pertanto una memoria abbastanza viva. Il nesso tra mondo musulmano e magia, catalizzato attorno alla figura intensa e inquietante del mago Ismeno, rappresenta un altro tratto sotto certi aspetti tradizionale nella rappresentazione, già greca e romana (si pensi ai *Persiani* di Eschilo) dell'«Altro».

Non è quindi a un'accurata programmazione erudita della *Gerusalemme* che si deve pensare. Sul piano dell'ispirazione poetica, è già stato notato più volte e con ampie prove testuali come il poema debba molto all'*Eneide*, al *Bellum civile* di Lucano, all'*Italia liberata dai goti* del Trissino. Le fonti propriamente storiche, vale a dire essenzialmente il volgarizzamento del lavoro dell'Accolti, servono semmai da spunto per episodi che vengono peraltro liberamente rielaborati; anche se, ad esempio nella descrizione di Gerusalemme, il Tasso si dimostra costantemente fedele a Guglielmo di Tiro.

È quindi legittimo, ci sembra, considerare il poema tassesco, sul piano politico, uno scritto di propaganda con carattere al tempo stesso eccitatorio e sostitutivo-consolatorio. Mentre la Cristianità si trova minacciata dal pericolo ottomano, il ricordo della grande vittoria dell'XI secolo serve a indicare una mèta ma anche a proporre una soluzione. Nell'eroismo sostenuto dalla fede che vince sulla malvagità – talora del resto eroicamente magnanima – sostenuta dalla magia, il Tasso fornisce probabilmente anche una risposta alla crisi del cattolicesimo controriformistico e alle sue frustrazioni politico-militari. Non dimentichiamo che la distruzione dell'Envencible Armada è del 1588.

Questo per il rapporto fra Tasso, idea di crociata e situazione storica del secondo Cinquecento. Poi, naturalmente, c'è la poesia: che non è né avulsa dalla realtà, né da essa deterministicamente condizionata. È molto semplicemente, un'altra cosa. Una cosa arcana e misteriosa, che innerva la storia e le fornisce sovente un senso che altri valori non le conferiscono, ma che da essa non si lascia ingabbiare.

XIII
Il feldmaresciallo Montecuccoli dinanzi al turco

Il lungo periodo di relativa pace mediterranea aperto dalla tregua ispano-turca del 1580-1581 era in realtà stato riempito da altre guerre, che avevano distolto i contendenti dallo specchio del *Mare Nostrum*. L'Europa era stata travolta da una serie di conflitti culminati nella «guerra dei Trent'Anni» fra 1618 e 1648: della quale tuttavia il sultano non aveva potuto trarre vantaggio di sorta, a sua volta occupato sul fronte orientale contro il suo tradizionale avversario geopolitico, lo shah di Persia. Anzi, nel corso della prima metà del Seicento i piani di crociata europei si erano intrecciati con le parallele sollecitazioni che alle potenze cristiane provenivano, ad esempio, da Shah Abbas.

Ma la tregua mediterranea, del resto turbata dagli endemici conflitti corsari che vedevano impegnati i barbareschi non meno dei cavalieri-marinai di Malta e di Santo Stefano terminò nel 1645, quando i turchi scatenarono una dura offensiva contro l'isola di Creta, la «Candia» dei veneziani. C'era pace, tra la Serenissima e la Porta, fin dal 1573: ora, in un soffio, tutto cambiava. Ma la resistenza dei veneziani e le umiliazioni ch'essi imposero all'armata sultaniale provocarono nel 1648 una rivolta dei giannizzeri che abbatterono il sultano Ibrahim I e posero sul trono Maometto V, un fanciullo decenne in balìa delle lotte e degli intrighi di corte. Era quello il momento buono per colpire la potenza ottomana: tanto più che la Guerra dei Trent'Anni era finita e i patti di Westfalia, siglati nel 1648, consentivano a tutti gli stati di accedervi escludendo esplicitamente solo il Turco: era come dire che una ripresa delle ostilità nei confronti degli ottomani avrebbe rafforzato la pace tra gli europei.

Nel 1656, le navi veneziane ottennero al largo dei Dardanelli una vittoria memorabile. Per qualche tempo, si pensò che l'impero ottomano fosse ormai finito: ma il nuovo gran vizir, l'albanese Mehmet Kôprülü, seppe risollevarne le sorti eliminando dalla corte le sacche di congiura e di corruzione, richiamando spietatamente all'ordine i soliti insubordinati giannizzeri, avviando una rigorosa politica di risanamento fiscale e riequilibrando la situazione con Venezia attraverso la riconquista delle isole di Lemno e di Tenedo. Suo figlio Ahmed, succedutogli, procurò di continuarne l'opera.

Frattanto si era verificato un fenomeno ben noto agli europei del tempo. La tregua mediterranea comportava il prezzo dell'alternanza: era infatti di solito sostituita da una ripresa dell'attività militare ottomana nell'area balcanico-danubiana. Venezia entrava in allarme per qualunque iniziativa armata turca, poiché sapeva che in qualunque caso – si esplicasse essa per mare, nel Mediterraneo orientale o per terra, nei Balcani – essa la riguardava. Ma rispetto alle tattiche ottomane, gli interessi degli Asburgo di Spagna e di quelli d'impero divergevano: l'offensiva mediterranea colpiva i primi, quella balcanica i secondi. V'era poi la Francia, avversaria di entrambi, che gradiva e quando poteva incoraggiava tanto l'una quanto l'altra di queste due scelte guerriere della Porta Sublime. Appunto verso la metà del secolo era accaduto che i turchi avessero dichiarato decaduto il loro vassallo Giorgio II Rakoczi principe di Transilvania, facendo eleggere al suo posto un personaggio loro più gradito. Il rifiuto del Rakoczi di tirarsi da parte aveva provocato la discesa in campo del pasha di Buda, e a questo punto gli ungheresi si erano rivolti alla corte di Vienna da cui si attendevano un appoggio nelle cose transilvane. L'imperatore Leopoldo inviò nel 1661 in quella regione un'armata, che però fu decimata; la controffensiva turca, che mise in campo un'armata di circa 70.000 uomini al seguito diretto del vizir Kôprülü, travolse gli imperiali fino all'Ungheria nordoccidentale. Quando nel settembre 1663 i turchi giunsero quasi a Presburgo, Vienna stessa fu presa dal panico e l'imperatore Leopoldo I invocò l'aiuto della Cristianità.

Si dice che l'Europa fosse uscita stremata, nel 1648, dalla feroce guerra trentennale, e che avesse desiderio e bisogno di pace; e che questa fu una delle chiavi del fatto che, da allora sino alla Rivoluzione Francese, il continente non conobbe più se non guerre limitate e poco cruente. Il che è vero: ma bisogna considerare altresì che la crociata era tradizionalmente ritenuta *opus pacis* e che non poteva esser bandita se non sulla base d'una generale pacificazione dell'intero *corpus christianorum*. Quel che le bolle pontificie e i trattati dei canonisti avevano proclamato fin dal XIII secolo, ma che in fondo era chiaro fin dall'appello di papa Urbano II a Clermont nel 1095, si confermò una volta di più. Nell'Europa degli anni Sessanta del XVII secolo agì quel principio che Carl Schmitt definisce «esportazione della violenza»: la guerra contro il nemico esterno servì da cemento per la pace interna dell'Europa cristiana.

Luigi XIV, se da una parte pretendeva di venir celebrato come il successore di Carlomagno e di san Luigi nella lotta contro gli infedeli – e per questo incitava i suoi storici di corte a presentar il regno di Francia come il paladino della crociata –, dall'altra appoggiava

paradossalmente questa pretesa al suo ruolo di «difensore dei Luoghi Santi» incurante del fatto che a concedergli tale ruolo fosse il sultano; e, se insisteva presso la Porta per il rinnovo delle Capitolazioni secondo una forma che gli attribuisse di fatto il protettorato non solo sui francesi, ma su tutti i religiosi di rito latino in Oriente, mostrava d'altronde di volersi avvantaggiare di esso anche e soprattutto per sostenere i commerci francesi nell'impero sultaniale e non esitava a ricattare continuamente il sovrano turco con la prospettiva d'un'alleanza tra la Francia e l'impero persiano.

Ma dinanzi all'impressione suscitata in Europa da quanto andava accadendo nella pianura danubiana, il Re Sole comprese di non potersi tirar indietro. All'armata imperiale si aggiunse un sostanzioso corpo di spedizione francese, forte di circa 6.000 uomini al comando del conte di Coligny: l'intera compagine cristiana fu posta al comando di Raimondo conte di Montecuccoli, dal 1661 *General Feldmarschall* dell'impero, che batté l'esercito del gran vizir il 1° agosto del 1664, nella battaglia di San Gottardo sulla Raab, salvando – per il momento: un momento peraltro durato circa vent'anni – la capitale dell'impero dalla stretta ottomana.[1]

Fu una grande vittoria,[2] che il «maresciallo generale di campo» avrebbe probabilmente sfruttato appieno – e aveva già dimostrato di saperlo fare, incalzando l'armata in rotta con stringenti manovre d'inseguimento. Ma i risultati militari conseguiti dal Montecuccoli furono in parte vanificati dalla tregua ventennale di Vasvar, con la quale i turchi non solo restarono padroni delle piazzeforti conquistate dopo il 1660, ma furono anche liberi di riprendere con maggior energia la guerra di Creta fino alla caduta di Candia, avvenuta nel 1669. In realtà, l'imperatore si era dimostrato fin troppo accomodante con la Porta (e gli piovvero addosso critiche molto dure per questo) perché già si stava profilando all'orizzonte la crisi di successione spagnola: l'idillio con il Re Sole, all'ombra delle insegne crociate e della gloria di San Gottardo, non sarebbe durato a lungo.

In realtà, e nonostante appunto la retorica crociata, le potenze cristiane europee avevano ripreso dopo la parentesi succeduta alla fine della Guerra dei Trent'Anni a contendere fra loro: e a disputarsi la neutralità e la complicità, quando non addirittura la criptoalleanza, del sultano.

[1] Cfr. Raimondo Montecuccoli, *Discorso della guerra contro il Turco* e *Della guerra col Turco in Ungheria (Aforismi)*, in Idem, *Opere*, a cura di R. Luraghi, II, Roma 1988, pp. 199-550.

[2] Ottenuta anche, non va dimenticato, grazie al contingente scelto dei 6.000 francesi comandati da Jean de Coligny: cfr. F. Bluche, *Louis XIV*, Paris 1986, p. 349.

Nonostante la sua strategia contro i turchi fosse stata arrestata per paura delle manovre degli altri principi cristiani contro l'impero, l'ascendente del Montecuccoli alla corte di Vienna era asceso all'acme. Nel 1668 egli venne nominato presidente del consiglio imperiale di guerra. Fu allora che egli riprese un'opera che aveva iniziato a scrivere fino dal 1663 e che avrebbe compiuto nel 1670, il suo capolavoro anche letterario: il trattato *Della guerra col Turco in Ungheria.*[3] Ma gli eventi bellici europei ripresero: nel 1673 il Montecuccoli fu chiamato a contrastare le truppe francesi guidate dal grande Turenne. Fu nel contesto di queste dure contese per l'egemonia in Europa che il Turco poté dieci anni dopo arrivare – con la soddisfazione e non senza la complicità quanto meno «obiettiva» del cristianissimo Re di Francia – fin sotto Vienna.

Le conseguenze dell'abbandono, da parte dell'impero, della linea consigliata dal Montecuccoli si fecero sentire. In pochi anni, la situazione che era sembrata irreversibile a metà degli anni Cinquanta e che dopo la battaglia di San Gottardo appariva definitiva, si era quasi del tutto rovesciata. L'impero ottomano non aveva mai raggiunto un'estensione così ampia: i suoi confini toccavano quasi Zagabria e Kiev includendo gran parte della Croazia, l'Ungheria con la Transilvania, la Podolia. Tra il 1672 e il 1676 il sultano scese in guerra con la Polonia, tormentata dai continui attacchi dei tartari e dei cosacchi e alla quale i turchi contestavano il controllo dell'Ucraina. La pace del 1676 portò il confine ottomano in contatto con la Russia, che dovette a sua volta scendere in guerra con loro ma che fu costretta alla pace del 1681. Intanto il nuovo gran vizir Kara Mustafà, cognato di Ahmed Kôprülü, provocava sia l'imperatore sia i polacchi rendendo fatale una loro alleanza. Naturalmente, il governo ottomano confidava nell'implicito appoggio del re di Francia, che aveva spinto diplomaticamente il vizir a sostenere in Ungheria la fazione nobiliare avversa agli Asburgo promettendo che stavolta la sua neutralità sarebbe stata rigorosissima, anzi che si sarebbe spinta fino al rifiuto dell'invio di eventuali contingenti volontari. Tra il luglio e il settembre del 1683 le truppe di Kara Mustafà poterono assediare Vienna, mentre il Re Sole, sulla base delle decisioni delle sue «Camere di Riunione», annetteva alla Francia le regioni dell'Alsazia, della Lorena, della Saar, del Lussemburgo e invadeva i Paesi Bassi spagnoli: e, no-

[3] Per la campagna del 1663-64 in generale, cfr. J: Chagniot, *Guerre et société à l'époque moderne*, Paris 2001, *passim*, e A. Leoni, *La croce e la mezzaluna*, Milano 2002, pp. 237-40. Importante in generale per il problema della crociata nel Seicento, ma non solo, G. Poumarède, *Pour en finir avec la croisade*, Paris 2004.

nostante l'accorato invito dello stesso pontefice, ricusava qualunque aiuto alla città del Danubio circondata dagli infedeli. Ma a quel punto il feldmaresciallo principe di Montecuccoli era ormai disceso da tre anni, settantunenne, nel sepolcro. Dispiace di non aver potuto vederlo nella cinta muraria della capitale dell'impero assediata, sotto le bombe degli ottomani; o magari accorrere da chissaddove in suo soccorso, insieme col o magari prima del re di Polonia. Sarebbe un bel romanzo fantastorico o forse meglio ucronico, da scrivere, quello del vecchio principe Raimondo alla liberazione di Vienna. Una pagina che in fondo si sarebbe meritato; e che senza dubbio avrebbe scritto con onore e con piacere, con la sua penna sobria di vecchio soldato. Anche se, una volta di più, ne sarebbe uscito con le tasche vuote o quasi: ricordate il Da Ponte librettista delle mozartiane *Nozze di Figaro?* «Molto onor – poco contante». Era proprio quel che aveva sentenziato gravemente il feldmaresciallo: «La guerra è un animale insaziabile: essa fa i principi grandi, ma non ricchi».

XIV
La nascita della leggenda dei Templari

Nel paese pirenaico di Gavarnie si mostrano – o si mostravano – sette teste di «martiri» templari, e si racconta – o si raccontava – «che ogni anno, la notte dell'anniversario dell'abolizione dell'Ordine, appare nel cimitero una figura armata di tutto punto e avvolta nel mantello bianco colla croce rossa dei templari, e grida tre volte: «Chi difenderà il santo Tempio? Chi libererà il sepolcro del Signore?». E le sette teste si svegliano e tutte e tre le volte rispondono: «Nessuno, nessuno; il Tempio è distrutto!».[1]

La leggenda è attestata da Gaetano Salvemini in un saggio edito in versione provvisoria nel 1895 e di nuovo, in veste definitiva, nel 1902: e sarebbe interessante controllare – ma l'Autore di queste pagine confessa di non aver potuto farlo in questa sede, per la solita tirannica mancanza di tempo – non solo se la leggenda sopravvive ma, anche e soprattutto, da quando essa e le reliquie cui si riferisce possano datare. Certo è che la testa e il suo culto – è ovvio, inevitabile, pensare a un celebre saggio di Léo Frobenius – ricorrono spesso nella storia, nel processo e nella leggenda templari, dall'immagine del *Baphomet* in poi.

Più nota e più diffusa, comunque, un'altra leggenda: che non è detto non risponda in qualche modo a una verità obiettiva, o non ne contenga comunque un nucleo. Il fatale 21 gennaio del 1793, sulla triste piazza nella quale allora sorgeva la Grande Parificatrice, e, che poi si sarebbe chiamata «de la Concorde», cadeva assassinato sotto la lama inventata dal dottor Guillotin il re di Francia Luigi XVI. Si dice che, mentre la testa recisa del sovrano cadeva nel cesto sottostante, dalla folla una voce profonda si sarebbe levata gridando, solenne e stentorea: «Oh, Jacques de Molay! Tu sei vendicato!». E certo, dopo l'appello al tribunale divino lanciato dall'ultimo Maestro del Tempio, sul rogo, al papa e al re, molti collegarono l'episodio culminante della Rivoluzione alla «vendetta del Templare».

La «leggenda templare» si scandisce in tre tempi di durata, valore, significato diseguali fra loro. Il primo riguarda l'evoluzione dell'im-

[1] G. Salvemini, *L'abolizione dell'Ordine dei Templari*, in Idem, *La dignità cavalleresca nel Comune di Firenze e altri scritti*, a cura di E. Sestan, Milano 1972, p. 35.

magine che dei *pauperes milites* si andò diffondendo nella Cristianità fra XII e XIII secolo, e che senza dubbio fondò i presupposti della credibilità delle pur ben poco plausibili accuse mosse contro di loro all'atto del processo del 1307-12. Il secondo attiene all'elaborazione e allo sviluppo del processo stesso, con le relative calunnie o con i rilievi in sé obiettivamente provvisti di riscontro, ma calunniosi nell'uso che ne venne fatto. Il terzo, e più lungo e articolato, riguarda la ripresa, dei temi affiorati e affermati e la loro lenta, disomogenea ed eterogenea elaborazione nei secoli, specie fra XVIII e XX.

Al suo nascere, nella prima metà del XII secolo, l'Ordine del Tempio si era distinto per *pietas* e per valore, al punto da raccogliere un'ingente messe di nuove vocazioni: nei suoi ranghi entrarono anche personaggi di rilievo dell'aristocrazia europea del tempo. Inoltre, piovvero da ogni parte sulla nuova istituzione doni e lasciti testamentari che rapidamente l'arricchirono in termini sia di danaro liquido, sia di beni immobiliari e fondiari al di qua e a di là del mare; mentre la fama di efficienza e di onestà che i Templari avevano saputo in poco tempo costruirsi fece sì che venissero loro affidate – affinché li custodissero e li gestissero – importanti somme di danaro e perfino pubblici depositi finanziari. Troviamo così, ben presto, Templari amministratori e tesorieri o quanto meno garanti di enti ed istituzioni varie, mentre si deve al Tempio il primo istituirsi, nell'Europa del pieno medioevo, d'una rete creditizia. Le varie sedi dell'Ordine, sparse in Europa e in Terrasanta, fungevano da basi per la circolazione di «lettere di credito» che permettevano il trasferimento a distanza di somme di danaro senza correre il rischio dello spostamento materiale di masse di metallo prezioso. I Templari furono così i primi «banchieri» d'Europa e il loro ruolo divenne sempre più importante nella rinascita del commercio dei secoli XII-XIII.[2]

Si sviluppò intanto anche la loro straordinaria importanza in quanto mediatori diplomatici. Soggetti alla diretta autorità del pontefice romano, ma presenti – oltre che nei territori crociati d'Oltremare – in tutti i paesi d'Europa proprio nei cruciali decenni nei quali si stavano affermando le monarchie feudali, i Templari assunsero quasi naturalmente il ruolo di tramite fra autorità ecclesiastica e poteri secolari. Naturalmente, il loro stesso prestigio e il loro stesso successo

[2] Cfr. al riguardo A. Ollivier, *Les templiers*, Paris 1967; A: Demurger, *Vita e morte dell'Ordine dei Templari*, tr. it., n. ed, Milano 1996, *passim* e part. pp. 168-74, 200-10; P. Partner, *I Templari*, tr. it., Torino 1991, *passim*; R. Pernoud, *I Templari*, tr. it., Milano 1993; M. Barber, *La storia dei templari*, tr. it., Casale Monferrato 1997; J. Forey, *Templari (Pauperes commilitones Christi Templique Salomonis)*, in *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, IX, Roma 1997, coll. 886-96.

li esponevano a pericoli: troviamo così il Tempio immischiato nelle lotte tra il re di Francia e il suo scomodo vassallo, il re d'Inghilterra, e il fatto che vi fossero Templari nel nòvero dei consiglieri dell'uno e dell'altro poteva sì procurar vantaggi all'Ordine, ma anche far nascere tensioni ed equivoci.

Analogo sviluppo aveva, intanto, l'Ordine degli Ospitalieri di San Giovanni: il che non mancò di determinare fra le due istituzioni religioso-militari attriti e rivalità, che in Terrasanta si complicarono in quanto finirono con il costituire l'ingrediente di un complesso sistema – fluido e infido sempre, ma dotato in fondo d'una sua solida coerenza – di alleanze e d'inimicizie. Templari, veneziani, pisani, francescani e alleati degli Angioini di Napoli rappresentavano, negli ultimi quattro decenni del Duecento, un fronte compatto che agiva di concerto nelle questioni politiche e diplomatiche nonché in quelle concernenti il rapporto con le potenze islamiche e con quelle tartare; mentre dall'altra parte gli Ospitalieri avevano ormai costituito una solida alleanza con i genovesi, i domenicani, gli aragonesi e gli armeni; il primo blocco manteneva rapporti privilegiati con i mamelucchi d'Egitto, il secondo con gli ilkhan mongoli di Persia. La superbia e la violenza dei monaci-cavalieri sia templari sia ospitalieri divennero da allora in poi proverbiali; era risaputo, anche se le notizie circolavano con molte esagerazioni, che gli intrighi dei Templari e degli Ospitalieri rendevano precaria la sopravvivenza del regno di Gerusalemme minacciato anche dalle rivalità tra le città marinare italiche mentre l'Islam premeva dal di fuori; e non mancarono i poeti, come Rutebeuf, che s'incaricarono di tradurre l'antipatia e la diffidenza, ormai diffusa contro i monaci-cavalieri, in temi rapidamente divenuti popolari.

Sul Tempio – e, forse un po' meno, anche sull'Ospedale – prese così a circolare ogni sorta di calunnie: i *fratres* furono accusati di connivenza con i saraceni,[3] di simpatìe per questa o quella sètta ereticale, d'intemperanze varie (proverbiale divenne l'espressione *bibere templariter*, «bere come un templare»), di peccati carnali e soprattutto di sodomia. Alcune voci come quelle relative all'ultima delle accuse che abbiamo enumerato erano per la verità abbastanza diffuse nei confronti di un po' tutti gli Ordini religiosi: e, come sovente accade, alla base di esse potevano esservi in effetti episodi oltre che verosimili anche reali. Il punto è tuttavia che eventuali fatti sporadicamente verificatisi finirono con l'ingigantirsi e il distorcersi passando attraverso

[3] Per gli effettivi rapporti si veda F. Cardini, *Ordine templare e mondo islamico*, in AA.VV., *I Templari: mito e storia*, cura di G. Minucci – F. Sardi, Sinalunga-Siena 1989, pp. 9-13.

le dilatazioni subìte dai racconti orali, e che narrazioni basate su casi sporadici e mai comunque verificati con attenzione si trasformarono in valutazioni paradigmatiche. È di speciale interesse l'insieme delle voci raccolte e circolanti a proposito dei disordini sessuali e delle pratiche erotiche affermatesi tra i *fratres* e che avrebbero avuto addirittura un carattere rituale ed iniziatico. A parte il richiamo tipologico a usanze di quel genere sovente diffuse all'interno di tutte le «società d'uomini», dall'antica Grecia ai giorni nostri, va detto che l'accusa di rituali segreti fondati sull'indiscriminata pratica sessuale – magari di gruppo – corrisponde a un'antica accusa che già si formulava da parte pagana nei confronti dei primi cristiani e che poi passò a venir addossata a varie sètte ereticali prima di approdare a un tema che sovente si ritrova nel processi di stregoneria. Ne troviamo un modello appunto nel processo ai Templari del 1307-1312, ma bisogna dire che ancor oggi analoghe dicerìe corrono tra Siria e Libano a carico di gruppi musulmani minoritari, come i drusi. È questa una linea di ricerca che andrebbe approfondita, anche dati i rapporti piuttosto stretti intercorsi nei secoli XII-XIII fra i templari di Tortosa e gli sciiti ismailiti di quella che gli occidentali chiamavano (e chiamano) la «Sètta degli Assassini», che aveva le sue rocche sui Monti Nusairi.

La propaganda politica dovette avere il suo peso nel diffonder delle chiacchiere e nell'affermarsi delle calunnie a carico dei Templari. Può esserne un esempio il complesso sviluppo dei rapporti dell'Ordine con Federico II di Svevia, un sovrano che si serviva sistematicamente della propaganda per legittimare le sue scelte politiche. Nel 1228-29 i castelli e le costruzioni militari del regno di Sicilia erano posti sotto la sorveglianza di due «maestri e provveditori dei castelli imperiali» ch'erano un templare e un ospitaliere: il che può aver dato origine, ad esempio, alle leggende relative a un impianto templare dell'enigmatica rocca di Castel del Monte presso Andria. Ma le cose sono abbastanza ingarbugliate: e i rapporti tra l'imperatore e gli Ordini religioso-militari non poterono essere idillici, dato che i *fratres* mai vennero meno – pur nei momenti più confusi – alla loro fedeltà nei confronti della Santa Sede. Le relazioni tra gli Ordini e Federico furono pertanto subordinate a questo dato costante: e il loro andamento irregolare posto in correlazione con le oscillazioni del rapporto fra papa e imperatore. Pare che già nel 1226 il sovrano avesse confiscato i beni dei Templari e degli Ospitalieri; ed è certo che, dalle «Costituzioni di Melfi» del 1231 in poi, i provveditori delle opere di difesa del regno non sarebbero mai più stati reclutati fra i monaci-cavalieri. Il periodo corrispondente al 1229-31 fu a un momento di confische e di persecuzioni; e anche dopo la riconciliazione dell'imperatore col

papa, le pur previste restituzioni di beni agli Ordini non ebbero luogo. La situazione migliorò un po', in seguito nei rapporti con gli Ospitalieri, ma rimase tanto tesa con i Templari che solo nel suo testamento Federico avrebbe disposto la restituzione dei beni e delle case del Tempio che la sua amministrazione aveva incamerato.[4]

Ma quel che causò anzitutto e soprattutto il tracollo del prestigio degli Ordini militari di Terrasanta fu la liquidazione, alla fine del Duecento, di quel che restava del regno di Gerusalemme. Gli Ospitalieri trasferirono allora la loro sede principale nell'isola di Rodi, i Templari in quella di Cipro: ebbe luogo una sorta di riciclaggio delle attività militari dei due Ordini che – a parte la penisola iberica – si videro ormai costretti a trasformarsi in marinai. Gli Ospitalieri di San Giovanni vi riuscirono com'è noto brillantemente, divenendo una delle principali potenze cristiane del Mediterraneo fino al Settecento; i Templari non ebbero altrettanta fortuna.

L'ormai crescente cattiva fama degli Ordini, e del Tempio in modo speciale, era connessa proprio con la loro stessa sopravvivenza. Se loro còmpito fondamentale era stato il difender la Terrasanta, la caduta di essa in mano degli infedeli costituiva, da sola, una denunzia del loro fallimento e della loro inutilità. Restava allora difficile capire perché mai gli Ordini dovessero conservar tanto prestigio e mantenere tante ricchezze mobili e immobili, i proventi delle quali non potevano più servire alla Palestina crociata. I Templari cominciarono ad apparire, agli occhi degli europei, degli imbelli e corrotti parassiti: tanto più che nelle loro molte commende europee, evidentemente, non v'era ombra di quell'attività guerriera che aveva reso l'Ordine noto, ammirato e temuto in tutta la Cristianità. Pochi erano in Europa i *fratres* che fossero anche *milites*: e quei pochi erano prevalentemente anziani o mutilati messi a riposo. Ormai il prestigio dei Templari era definitivamente scosso: dal *Roman de Renart* a poeti come Rutebeuf e a cronisti come Matteo Paris i sarcasmi e le insinuazioni, quando non addirittura le vere e proprie accuse, piovevano con violenza. I Templari furono gli ultimi eroici difensori della piazzaforte di Acri, estremo baluardo crociato in oltremare: il Maestro dell'Ordine, frate Guglielmo di Beaujeu, cadde coraggiosamente, con l'arma in pugno, sugli spalti della città in fiamme. Ma nemmeno ciò bastava ormai al riscatto d'un'immagine che appariva irreversibilmente compromessa. Il successore di Guglielmo, frate Giacomo di Molay, rispose con un memoriale all'invito papale a con-

[4] Demurger, *Vita e morte*, cit., pp. 201-2, 304.

tribuire con proposte alla soluzione della crisi aperta con la liquidazione della Terrasanta crociata e alla ridefinizione dell'assetto e del ruolo degli Ordini militari, ma ormai il momento cruciale si stava avvicinando. L'opposizione del Maestro a un prestito di quattrocentomila fiorini d'oro che il tesoriere del Tempio di Parigi aveva concesso al re di Francia e il dissidio tra papa Bonifacio VIII e re Filippo IV di Francia – durante il quale le sedi dell'Ordine in terra di Francia avevano preso posizione a favore del sovrano, a differenza degli altri templari – furono tra le cause prossime del processo intentato contro l'Ordine che ebbe comunque la sua origine immediata dalle confessioni e dalle confidenze di un «pentito», tale Esquieu de Floyran priore templare di Montfaucon, che a partire dal 1305 cominciò a mettere in giro presunte rivelazioni su infiltrazioni ereticali nell'ordine. Il papa e il re d'Aragona, messi a parte di quelle voci, non vi dettero importanza: ma il re di Francia, che doveva del danaro al Tempio e che era del resto ben deciso a ridurre la Chiesa di Francia sotto il suo controllo eliminando tutte quelle forze sospette di essere troppo strettamente fedeli al papa, aveva tutto l'interesse a lasciarsi convincere che davvero i Templari – come recita la lettera regia indirizzata ai funzionari della corona il 14 settembre 1307, festa dell'Esaltazione della Croce – al momento dell'ammissione all'Ordine, venissero indotti a rinnegare il Cristo, a sputare sul segno della croce, a darsi ad esecrabili pratiche oscene.

Le accuse contro i Templari, elaborate nei primi mesi dopo le campagne d'arresto eseguite un po' in tutta Europa – ma con vario grado di efficacia e con esiti diseguali – tra 1307 e 1308, si cristallizzarono in una serie di punti che Alain Demurger, sulla scorta d'uno studio di Malcolm Barber, enumera come segue:

«I templari rinnegano il Cristo, che definiscono falso profeta e che è stato crocifisso per le sue colpe e non per riscattare l'umanità; sputano sulla croce, la calpestano, vi urinano sopra nel corso delle loro cerimonie;

adorano degli idoli: gatti e teste a tre facce, che sostituiscono al Salvatore;

non credono ai sacramenti, e i sacerdoti dell'Ordine dimenticano le formule di consacrazione durante la messa;

i Maestri e i dignitari dell'Ordine, anche se laici, assolvono i peccati dei confratelli;

esercitano pratiche oscene e omosessualità;

hanno il dovere di contribuire all'arricchimento dell'Ordine con qualsiasi mezzo;

si riuniscono segretamente la notte; ogni rivelazione fatta all'e-

sterno sui capitoli tenuti è severamente punita, talvolta anche con la morte».[5]

In seguito, la lista di queste accuse – precisatasi nei centoventisette articoli del 1308 – si sarebbe allungata e arricchita. Ad esempio, nelle *Grandes Chroniques de France*, tra gli undici capi d'accusa contro i Templari il generico riferimento all'adorazione dei gatti si precisava in quella di un gatto nero, mentre fra le pratiche oscene richiamate il bacio sull'ombelico del Maestro che riceve il novizio da parte di quest'ultimo diveniva il vero e proprio *osculum infame* sull'ano.[6]

La lista delle accuse ai Templari, per la verità, ha un aspetto ben poco «misterico» e «iniziatico». Sia che gli avvocati del re di Francia s'inventassero di sana pianta gli addebiti da muovere ispirandosi magari alla fenomenologia e alla casistica dei processi inquisitoriali per eresia che allora cominciavano a diventare più frequenti, sia che essi raccogliessero ed elaborassero confessioni in qualche modo «autentiche», per estorte che fossero, resta il fatto che l'insieme delle pratiche attestate non ha alcuna coerenza e che ciascuna di esse, singolarmente presa, sembra rinviare a un contesto noto a livello più generico e popolare che non teologico o politico. L'accusa di idolatria sembra ricalcare quella che, soprattutto nell'àmbito della poesia epica o del romanzo cavalleresco, si moveva ai musulmani; quella del ritenere Gesù un criminale comune sembra arieggiare fonti ebraiche; altri rilievi paiono ispirarsi a echi di usanze càtare o di rituali magici. Quanto al riscontrarsi insieme di elementi come l'adorazione di animali quali il rospo o il gatto, le pratiche sessuali e i convegni notturni, si può pensare come diretta o indiretta fonte degli accusatori dei templari in quel caso a un documento pontificio del giugno del 1233, la bolla *Vox in Rama* edita da Gregorio IX per condannare il movimento degli «Stedinger», i contadini della diocesi di Brema ribelli al loro vescovo.[7] La storia delle «testa magica» si riallaccia invece, a quanto pare, a un racconto che ha origini antiche, forse ellenistiche (e magari precedenti) e che è stato riecheggiato nel mondo medievale più volte – da Gervaso di Tilbury a Gualtiero Map – prima di essere ridefinito durante la sua deposizione al processo contro i Templari il 1° marzo

[5] *Ibidem*, p. 246.

[6] *Ibidem*, p. 249.

[7] M. Barber, *Propaganda in the Middle Ages: the charges against the Templars*, «Nottingham Medieval Studies», XVII, 1973, pp. 42-57; in generale Idem, *The trial of the Templars*, Cambridge 1978; per il documento cfr. F. Cardini, *Magia, stregoneria, superstizioni nell'Occidente medievale*, Firenze 1979, pp. 218-19.

del 1311 dal notaio Antonio Sicci da Vercelli, che era stato quarant'anni al servizio dei templari in Siria e sosteneva di averlo sentito raccontare a Sidone. Un nobile di quella città amava in segreto una donna armena, ma non aveva mai palesato la sua passione; quando essa però venne a morire lo sciagurato ne violò la sepoltura e la possedette. Dopo l'atto peccaminoso, egli udì una voce che gli intimava di tornare quando fosse stato maturo il tempo del parto; violata di nuovo la tomba nove mesi dopo, trovò in grembo alla donna morta una testa; la solita voce lo ammonì che, se l'avesse conservata con cura, da essa gli sarebbe giunto ogni bene. Il notaio Antonio aggiungeva di aver udito la storia al tempo nel quale era precettore dei Templari di Sidone il piccardo Matteo, detto «la Sarmage», ch'era divenuto fratello di sangue del sultano del Cairo in seguito a una cerimonia di reciproca suzione del sangue.[8] Quella testa sarebbe stata in seguito custodita da alcuni cavalieri, segretamente convertiti all'Islam e che adoravano il misterioso talismano chiamandolo «Maometto»: nome poi deformato in quello, destinato a diventar celebre, di *Baphomet*. Nell'ordine d'arresto dei Templari

[8] Cfr. S. Reinach, *La tête magique des templiers*, «Revue de l'histoire des religions», LXIII, 1911, pp. 25-31; M. D. Papi, *E come idolo «una testa d'uomo dagli occhi di carbonchio»: L'Ordine del tempio tra realtà e leggenda*, in AA.VV., *I Templari: mito e storia*, cit., pp. 171-91. Il tema della sacralità della testa e del teschio, da cui il suo uso nelle tecniche di cefalomanzia, è noto a livello antropologico: ve ne sono esempi antichi in area indoiranica, greca, latina, celtica, germanica (cfr. la *Volospà* e la *saga degli uomini di Eyr*) e soprattutto celtica (a tale complesso è stata ricondotta la simbologia della testa mozza, centrale nel *Sir Galvano e il cavaliere Verde*). Si pensi al valore archetipico delle teste nelle scene mitiche, bibliche ed evangeliche di decapitazione e nei miti e nelle reliquie ad esse variamente correlati: Orfeo, Perseo e Medusa, David e Golia, Giuditta ed Oloferne, Giovanni Battista, o all'importanza dei santi cefalofori, specie nei miti di fondazione di edifici o città (san Dionigi a Parigi, san Miniato a Firenze). Un famoso caso di testa-talismano viene presentato da Guglielmo di Malmesbury a proposito del «papa-mago» Gerberto d'Aurillac, cioè Silvestro II, il quale si dice «... fudisse sibi statue caput, certa inspectione siderum, cum videlicet omnes planetae exordia cursus sui meditarentur quod non nisi interrogatum loqueretur, sed verum affirmative vel negative pronuntiaret. Verbi gratia, diceret Gerbertus: 'Ero apostolicus?', responderet statua: 'Etiam'. 'Moriar antequam cantem missam in Jerusalem?', 'Non'. Quo illum ambigum deceptum ferunt, ut nihil excogitaret poenitentiae qui animo blandiretur suo de longo tempore vitae» (cit. in M. Oldoni, *A fantasia dicitur fantasma*, «Studi medievali», s. III, vol. XXI, 11, 1980. p. 534). Un legame, questo fra ambiguo responso tratto dalle arti magiche e testa umana, che richiama quello ricevuto secondo Giovanni Villani da Provenzano Salvani, signore di Siena, che alla vigilia della battaglia di Colle dei 1269 avrebbe interrogato i demoni sull'esito dello scontro e ne avrebbe avuto la risposta che la sua testa avrebbe sovrastato quella degli altri: il che fu vero, ma non nel senso ch'egli trionfò, bensì in quello che egli fu sconfitto, decapitato, e la sua testa issata su una picca. Nel *Macbeth* di Shakespeare, una delle forme nelle quali si manifestano i demoni è quella di teste armate. Per le decapitazioni, cfr. il catalogo della mostra *Visions capitales*, ed. J. Kristeva, Paris 1998, che tiene presente anche il richiamo che il simbolo della testa ha costituito nella psicanalisi, nella psicologia dei profondo e in genere nella cultura moderna (Freud, Jung, Bataille, e soprattutto il Leo Frobenius autore del celebre saggio su *Der Kopf als Schicksal*).

del 14 settembre del 1307 si alludeva a voci le quali sostenevano che i Templari apostati portavano sul loro corpo delle cordicelle che, dopo essere state posto attorno al collo d'un idolo a forma di testa maschile con un lunga barba,[9] erano state loro distribuite; e pare che con quest'allusione alle cordicelle si volesse indicare un riferimento all'eresia catara, dal momento che tali oggetti, tra gli adepti ad essa, significavano che si era ricevuto il *consolamentum*.

I vari elementi del coacervo di accuse finivano con l'indicare due direzioni, e poco ci si preoccupava della loro compatibilità: i Templari sarebbero stati in qualche modo sedotti dall'Islam e attirati dall'eresia catara. Come Islam e catarismo potessero accordarsi, era lasciato in ombra: gli avvocati del re di Francia non avevano in fondo bisogno di costruire un coerente edificio accusatorio: quel che interessava loro era che esso fosse efficace e credibile al livello di opinione pubblica. Le accuse erano in realtà un segnale inviato al papa: la volontà regia esigeva che l'Ordine fosse soppresso e poco importava la verifica delle prove; quanto alla regolarità procedurale, se ne sarebbe venuti in un modo o nell'altro a capo. Si trovarono, certo, alcuni che confermarono le accuse, comprese quelle che riguardavano i rituali sacrileghi: ma – fermo restando che nell'Ordine potevano ben esservi inquinamenti ereticali come ce n'erano anche in altri Ordini religiosi – bisogna tener presente che alcuni interrogatori si svolsero sotto tortura, tutti comunque in condizioni d'intimidazione; e da alquanti indizi risulta anche che, in qualche caso, si può pensare a cerimonie scherzose, di carattere quasi «goliardico», delle quali il medioevo era molto ricco.[10] In un certo senso, durante le cerimonie di ammissione al Tempio non è escluso si verificassero episodi di «nonnismo» anche molto pesanti e brutali. In àmbito ecclesiastico e cavalleresco era abituale accadessero cose del genere; e il confine con il blasfemo o lo scurrile, in questi casi, doveva facilmente superarsi. D'altronde la stessa soggezione sessuale fa parte consueta di episodi di questo tipo. Inoltre, va tenuto presente che – contrariamente alla visione esoteristico-romantica af-

[9] Francesco Tommasi si è chiesto se questo «idolo» non fosse, in realtà, la cefaloteca contenente la testa e il busto dei primo Maestro del Tempio, Ugo di Payns: quindi un reliquiario (cfr. F. Tommasi, *I Templari e il culto delle reliquie,* in AA.VV., *I templari: mito e storia*, cit., p. 192. Il tema delle cordicelle è stato da molti accostato al racconto della cordicella con la quale Dante, nella *Divina Commedia,* attira Gerione). Da ricordare che nomi come Baufumez, Bausumés o Baufremé come appartenenti a «re» musulmani sono conosciuti nell'epica (cfr. *Aymeri de Narbonne*, éd. L. Demaison, Paris 1887, pp. 13-14; *La Chanson de Jérusalem*, ed. N. R. Thorp, Alabama University Press 1992, p. 236; *Les Enfances Guillaume*, Paris 1935, p. 117; si veda M. Barber, *The trial of the Templars*, Cambridge Mass. 1978, p. 62.

[10] Cfr. le considerazioni di Demurger, *Vita e morte*, cit., pp. 268-69.

fermatasi negli ultimi due secoli – l'impressione che si ha dei Templari, specie nell'ultimo periodo della vita dell'Ordine, è che si trattasse di persone di livello mediamente piuttosto basso, ch'era facile ingannare e disorientare.

Il pontefice comprese bene la sostanza dei messaggi che il re di Francia gli inviava, che cioè il destino dell'Ordine era comunque segnato ed era bene accettare il male minore ed evitare scandali: e, com'è noto, sciolse d'autorità l'Ordine in modo ch'esso non fosse condannato, ma che neppure una sua assoluzione compromettesse i rapporti tra regno di Francia e Santa Sede.

Con lo scioglimento dell'Ordine nel 1312 e il rogo dell'ultimo maestro, Giacomo di Molay, nel 1314, cessa la vita istituzionale del Tempio. Si aprì davvero il lungo capitolo della sua sopravvivenza sotterranea e del suo carsico, periodico riemergere sotto differenti spoglie? Bisogna dire anzitutto che molti Templari avevano lasciato l'Ordine prima del processo, e che tensioni e discordie al suo interno lo avevano da tempo minato (è probabile che esse abbiano in qualche modo influito sulle accuse e che da esse dipendano anche parecchie «confessioni»). Molti Templari si lasciarono ridurre allo stato laicale oppure accettarono di entrare nell'Ordine ospitaliero – che ereditò e incamerò i beni del Tempio – o in differenti Ordini della Chiesa. Molti continuarono a vivere nelle case templari, nel frattempo ereditate da altri enti oppure lasciate a se stesse e lentamente oggetto di un processo di usucapione. Qualcuno gettò alle ortiche ogni residuo riserbo, prese moglie e visse come poté la sua vita. Altri, meno fortunati, passarono in prigione più o meno lunghi periodi. In Aragona si stabilì che i beni del Tempio sarebbero andati al nuovo ordine di Montesa, in Portogallo al nuovo Ordine del Cristo: e nell'uno come nell'altro caso ex-Templari si riciclarono come membri di tali nuove istituzioni: ma non consta affatto che essi tentassero in qualche modo di perpetuare all'ombra di esse la vita del loro vecchio Ordine di appartenenza. Del resto non risulta che il Tempio lasciasse un'eredità intellettuale, per quanto qualche Templare sia stato cronista o poeta: passati i primissimi tempi, caratterizzati dallo stretto rapporto con Bernardo di Clairvaux, non si può dire che l'Ordine abbia mai sviluppato una sua vera e propria cultura. Un più interessante destino attendeva comunque qualche ex-Templare. Casi degni forse di romanzo. Come quello di un aragonese, Bernardo de Fuentes, che se l'era battuta nel 1310: egli riuscì a mettersi a capo di un corpo militare mercenario composto da cristiani al servizio dell'emiro di Tunisi e come tale lo ritroviamo in Aragona, nel 1313, ambasciatore del suo nuovo principe.

Ma la storia più bella e più avventurosa è senza dubbio quella di Ruggero de Flore; anche perché, su di essa, siamo discretamente documentati grazie alla cronaca redatta nel secondo quarto del Trecento da Ramón Muntaner che fu suo luogotenente. Noi lo conosciamo ormai col suo nome catalano, come lo chiama Ramón: «Roger de Flor», ed era forse questo il nome ch'egli portava già nel Tempio. Da dove gli proveniva, non sappiamo. Ma nel Duecento non ci si chiamava facilmente Ruggero, se non si aveva qualche rapporto con la Sicilia e con la tradizione normanna.

Il nostro Ruggero era difatti figlio di un falconiere (tedesco?) dell'imperatore Federico II e di una ricca dama di Brindisi. Il padre seguì dopo Federico il suo naturale signore, Manfredi di Svevia – anch'egli, al pari del padre, grande amante della caccia col falcone – e quindi anche il giovane Corradino di Svevia, re nominale di Gerusalemme dal 1254, nella sua avventura italica: e morì nella battaglia di Tagliacozzo il 23 agosto del 1268.

Furono, quelli successivi, anni duri per il ragazzo che viveva con la madre e il fratello maggiore, Giacomo, nella Brindisi soggetta ormai alla signoria del nemico della casa di Svevia, Carlo I d'Angiò. Ma il porto di Brindisi era l'abituale quartiere d'inverno delle navi che circolavano tra Puglia, Epiro e lo scalo di Messina, in anni intensi per la politica del nuovo re di Sicilia che stava attuando un complesso piano egemonico – poi fallito – che lo poneva al centro d'un intreccio diplomatico nel quale entravano Venezia, i pretendenti «latini» al trono di Costantinopoli, i cavalieri templari, il sultano mamelucco del Cairo.

Nel porto di Brindisi, dove attraccavano spesso le navi della discreta flotta dell'Ordine del Tempio, il giovanissimo Ruggero – aveva allora più o meno otto anni – entrò in amicizia con un «converso» dell'Ordine (quindi un monaco «laico» di rango non cavalleresco), il *frater* Vassayl: un marsigliese generoso, che ebbe forse pena dell'orfano e che comunque lo prese a benvolere. Più o meno come in un buon romanzo cavalleresco, il converso templare chiese alla madre di poter tenere il ragazzo dicendo che lo avrebbe allevato e ne avrebbe fatto un buon membro dell'Ordine. Era l'occasione per affrancarsi dalla macchia di servitori della dinastia ghibellina, che pesava sulla moglie e sui figli del falconiere; forse era anche – per la donna, probabilmente in difficoltà economica – l'insperata possibilità di sistemare almeno uno dei ragazzi; e, per Ruggero, era l'*aventure*.

Il ragazzo imparò presto: a quindici anni, era già considerato un abilissimo marinaio; quando era sulla ventina, lo ritenevano esperto anche nella teoria della navigazione. A quel punto, il Maestro del

Tempio – doveva trattarsi di Guglielmo di Beaujeu, che resse l'Ordine tra 1273 e 1291 – lo ammise tra i «conversi» dell'Ordine, senza dubbio su proposta del *frater* Vassayl. Così, Ruggero poteva ormai portare il mantello bruno degli accoliti «laici» del Tempio e fregiarsi della croce rossa. Tanto era il prestigio che il giovane marinaio si era guadagnato, che l'Ordine gli affidò la più grande «nave rotonda» (cioè un grosso vascello da carico) della sua flotta, un'imbarcazione comprata dai genovesi e che fu battezzata *Il Falco*. Si chiamava già così? Preferiremmo pensare che il nome fosse suggerito da Ruggero stesso in un affettuoso, estremo omaggio alla memoria paterna.

Non sappiamo quando accadevano con precisione tutte queste cose, dal momento che il Muntaner non è scrupoloso nelle date. Ammettendo che Ruggero – poco più che ventenne quando entrò nell'Ordine – sia stato accolto davvero dal Maestro Guglielmo, che era tale dal 1273, egli risulterebbe nato attorno alla metà degli Anni Cinquanta; ma le vicende dell'acquisto e dell'affidamento della nave potrebbero in realtà situarsi piuttosto verso la fine del magistero di Guglielmo; e allora dovremmo situar la nascita di Ruggero non più tardi comunque del maggio 1269 (facendolo figlio postumo del falconiere, caduto a Tagliacozzo nell'agosto dell'anno precedente) e ritenere che l'ingresso e la prima, fortunata fase della sua attività si situi tutta attorno grosso modo al biennio 1289-91.

Ed eccoci quindi a una delle più fatali e drammatiche pagine del XIII secolo e forse di tutta la storia del Mediterraneo: la conquista di Acri da parte del sultano mamelucco d'Egitto al-Ashraf, tra il 17 e il 28 maggio del 1291. Qui i Templari, estremi difensori della città, scrissero la loro ultima pagina di gloria disperata. Qui cadde, combattendo eroicamente, il Maestro Guglielmo di Beaujeu. Ruggero era nel porto con la sua bella nave: vi accolse gran quantità di profughi con quanto essi avevano potuto salvare dei loro beni e li condusse via mare alla fortezza costiera di Chateau-Pèlerin, cioè ad Athlit, poco a sud di Acri, che il Tempio avrebbe controllato ancora per qualche settimana, fino alla metà d'agosto.

Muntaner c'informa che in tale occasione Ruggero realizzò una grande ricchezza: egli tiene per la verità a sottolineare com'egli fosse sempre stato generoso e avesse costantemente diviso tutto con i suoi fratelli Templari, ma per la verità qualcosa ci sfugge e forse il cronista tiene a lasciarlo in ombra. Tassò o taglieggiò i profughi di Acri? È ovvio che molti dovettero comunque retribuirlo spontaneamente, per riconoscenza; né sarebbe stato strano se egli avesse anche preteso del danaro, almeno da chi poteva permetterselo: per quanto il *Falco*

fosse grande, è difficile che egli abbia potuto prendere a bordo tutti quelli che ne avrebbero avuto bisogno.

Gli anni immediatamente successivi furono tra i più oscuri della storia del Tempio: perduta la Terrasanta (e molti, a ragione o soprattutto a torto, gliene addossavano la colpa) e trasportata la sede del magistero a Cipro, l'Ordine tentava di ridefinir se stesso, la sua compagine ecclesiale e militare, i suoi compiti.

Il suo «fratello-rivale», l'Ordine ospitaliero di San Giovanni, si andava installando a Rodi dove si sarebbe riciclato come grande potenza navale: i giovanniti furono più fortunati o più avveduti. A Cipro, un'isola percorsa da tensioni profonde – quelle tra i sovrani della dinastia di Lusignano e i loro vassalli, quelle tra genovesi, veneziani e pisani –, il Tempio non poté e non seppe impiantarsi con la necessaria autorevolezza. Né fu felice la scelta dei capi: dopo due anni di anonimo magistero di Tibaldo Gaudin, già commendatore di Terrasanta, si elesse Maestro quel Giacomo di Molay che solo ventun anni più tardi, con la sua coraggiosa morte sul rogo, avrebbe riscattato una vita mediocre e pusillamine. Cercò soccorsi in Europa, ma ne trasse ben pochi; appoggiò la campagna dei tartari di Persia e del re armeno di Cilicia occupando anche l'isolotto di Ruad di fronte a Tortosa, ma tutto si risolse in un nulla di fatto. Si disse più tardi che aveva intrigato e corrotto per accedere al rango di Maestro: è possibile, ma non disponiamo di prove al riguardo. Comunque – fossero interessate livide calunnie, fosse piuttosto il fatto che al governo dell'Ordine egli era stato portato dagli avversari di Guglielmo di Beaujeu e diffidava quindi dei protetti o seguaci di questi – egli dette ascolto a quanti accusavano Ruggero di essersi arricchito speculando sulla tragedia acconense. Il Maestro s'impadronì pertanto di tutti i beni del suo converso su cui riuscì a mettere le mani. Questi disarmò la sua nave a Marsiglia (una città dove poteva contare sugli amici del suo padrino Vassayl) e si recò quindi a Genova. Lì, con un gruzzolo messo insieme grazie a prestiti o a donativi di amici, acquistò una galea, l'*Olivetta*, con la quale navigò fino a Messina – una città che gli era senza dubbio familiare, dati gli stretti rapporti navali con Brindisi – per mettersi al servizio di re Federico di Sicilia, fratello di Giacomo II d'Aragona e in quel momento coinvolto nella «Guerra del Vespro» che il papa aveva trasformato in crociata. Grazie al contributo di Ruggero, Messina poté resistere all'assedio postole da Roberto di Calabria, figlio di Carlo II.

I casi della vita avevano quindi condotto Ruggero – che non cessò mai di portar con orgoglio la qualifica di «frate», ricevuta in quanto converso del Tempio – a ricollegarsi alla causa che suo padre ave-

va servito fino alla morte: Federico di Sicilia era figlio di Costanza, a sua volta figlia di Manfredi di Svevia e, come dice Dante, «genitrice – dell'onor di Sicilia e d'Aragona». La crociata antiaragonese era sostenuta dal papa, cui l'Ordine del Tempio era direttamente subordinato, e dalla grande alleata della Curia e dei Templari, la casa d'Angiò. Appoggiato dai genovesi, Ruggero – lo avesse voluto o meno – si trovava ora nel campo avverso al Maestro che lo aveva spogliato dei beni e dell'onore. Solo una strada gli restava aperta: la fortuna còlta sul mare, come corsaro. Capitava sovente alla gente del suo tempo: come al Landolfo Rufolo di Ravello, di cui Giovanni Boccaccio narra le peripezie come «corsale» nella quarta novella della Seconda Giornata del *Decameron*, a quanto sembra ispirandosi a un membro della nobile famiglia ravellese davvero vissuto nella seconda metà del Duecento, Lorenzo.

Ruggero esercitò dunque la nobile arte della «guerra di corsa» contro gli Angioini e col tempo organizzò una vera e propria «compagnia» mercenaria formata di aragonesi e di catalani. Erano gli inizi della «Gran Compagnia Catalana»: questi soldati coraggiosi, fedeli, feroci ma disciplinati possono per molti aspetti dirsi il prototipo dei venturieri tardomedievali e rinascimentali. In catalano si chiamarono *almogàvers*, in castigliano *almogávares*, dall'arabo *al-mughâwir*, «razziatore». Nei rudi riti della Gran Compagnia, nella loro fedele «fratellanza di sangue» nei confronti del capo, balena forse ancora qualcosa della disciplina templare e dell'ascesi guerriera che Bernardo di Clairvaux aveva teorizzato per i primi Poveri Cavalieri del Cristo.

Nel 1302 Carlo II d'Angiò e Federico d'Aragona siglarono la pace di Caltabellotta, che assegnava al primo il Meridione continentale come re di Sicilia, al secondo l'isola di Sicilia come re di Trinacria: Ruggero rimase così disoccupato e privo di copertura giuridica, la cosa peggiore che possa capitare a un mercenario-corsaro. Sapeva bene quanto Carlo d'Angiò, Roberto di Calabria e Giacomo di Molay ormai l'odiassero.

Offrì quindi i servigi suoi e dei suoi forse più di 6.000 uomini al *basileus* di Costantinopoli Andronico II Paleologo, che li accettò con entusiasmo: l'accordo fra i due prevedeva anche che il guerriero avrebbe sposato la giovanissima nipote dell'imperatore, la bella sedicenne Maria, figlia d'Irene sorella del sovrano e di Azan re dei bulgari. Il matrimonio comportava l'ingresso nella famiglia imperiale e nell'apparato di corte, con i titoli onorifici di «megaduca» e di «cesare». Ben fornito di nuovo di navi, danari e provvigioni, Ruggero cominciò dunque la sua avventura in Oriente. I catalani debuttarono a Costantinopoli con una grande strage di genovesi: da quando, nel

1261, Genova aveva aiutato i Paleologi a salire sul trono bizantino dopo la parentesi dell'«impero latino d'Oriente», i liguri avevano acquistato nella capitale un potere troppo forte. E, nella lunga storia dell'impero bizantino, le fasi d'egemonia delle comunità occidentali venivano corrette da periodici *pogrom*. In questo caso, i mercenari di Ruggero furono strumento – forse in seguito a un caso fortuito – d'un progetto che l'imperatore da tempo aveva concepito.

Una successiva campagna contro i turchi che occupavano l'Anatolia, la quale condusse Ruggero a svernare nel territorio dell'antica Troia, consolidò i suoi successi. Ma a questo punto il «cesare» pugliese figlio d'un tedesco, capo dei catalani, genero del re dei bulgari e nipote del *basileus* cominciava a far un po' troppa ombra a suo cugino il principe ereditario Michele. Fu così che Ruggero fu fatto uccidere nell'aprile del 1305 dalla guardia alana del principe, come al solito a tradimento, alla fine d'un banchetto tenuto in Adrianopoli. A tale evento fece seguito un massacro di catalani in Adrianopoli stessa, in Costantinopoli, in Gallipoli. Ma la Gran Compagnia seppe riorganizzarsi, fece per qualche tempo della penisola di Gallipoli uno stato indipendente e si vendicò fondando in Grecia una signoria che durò a lungo. I catalani occuparono il ducato d'Atene che, istituito nel 1259, era appartenuto prima ai la Roche e poi ai Brienne i quali ne avevano offerto nel 1311 la sovranità agli Aragonesi di Sicilia. Lo spodestato duca d'Atene Gualtieri di Brienne, cui restava tuttavia la città di Nauplia, avrebbe una trentina d'anni dopo tentato la sua fortuna come signore di Firenze con l'appoggio angioino: e avrebbe fallito. Invece, ai primi del Quattrocento, proprio una famiglia fiorentina – gli Acciaioli – si sarebbe mantenuta come signora di Atene fino all'occupazione turca.

Una storia «coloniale» *avant la lettre*: era dall'XI secolo che i «franchi», i cavalieri occidentali, provavano a impiantarsi come signori tra impero bizantino, isole dell'Egeo e Vicino Oriente armeno e musulmano. Fra loro c'era anche qualche grande famiglia: i Lusignano, i Courtenay, i Monferrato. Ogni tanto, qualcuno per breve tempo ce la faceva. Non i migliori, forse. Così si concluse anche la storia di Roger de Flor, il Templare che si era chiamato orgogliosamente tutta la vita «frate» e che pure aveva voluto farsi cesare.

All'indomani dello scioglimento dell'Ordine, l'opinione pubblica della Cristianità appariva divisa. Se personaggi come Dante presero posizione in favore dell'innocenza dei Templari (e lo fecero senza dubbio anche in odio al re di Francia e in termini di pesante critica nei confronti di Clemente V), altri – ad esempio Raimondo Lullo e Arnaldo di Villanova – si espressero in senso opposto: tuttavia – per

quanto sia relativamente facile riscontrare brevi cenni all'Ordine e alla sua fine in molti autori ecclesiastici e non tardomedievali – si può dire che in linea di massima, fino alla Riforma, dell'affare del Tempio ci si andò progressivamente disinteressando e dimenticando. Anche la citazione dei Templari come eretici e in qualche modo affiliati a una setta stregonica, che troviamo nel *De occulta philosophia* di Cornelius Agrippa di Nettesheim, resta molto sul generico:[11] per quanto il breve cenno relativo, caduto quasi per caso in quel grande testo letto con venerazione da tanti autori legati all'ermetismo rinascimentale, sia stato forse più d'ogni altro responsabile dell'idea diffusa che i Templari fossero praticanti di magia, o addirittura maestri espertissimi in quell'arte. Ma è significativo che fosse proprio il più grande teorico della politica del XVI secolo, ch'era anche un fedele servitore della corona, Jean Bodin, a sostenere con pacato rigore la tesi dell'assoluta innocenza dei Templari e della loro condanna dovuta alla volontà regia d'incamerarne terre e beni; in questo senso, il Bodin assimilava la persecuzione di cui essi erano stati vittime a quelle che avevano colpito, in tempi diversi, i primi cristiani, gli gnostici e gli ebrei.[12]

Le due differenti e polarizzanti tesi a proposito dei Templari – quella di chi, con Agrippa, li considerava dei maghi, e quella di chi vedeva in loro invece le vittime d'una macchinazione politica e d'un'ingiusta persecuzione – sarebbero rimaste in un certo senso le principali al riguardo, se con il tardo Rinascimento una nuova componente non si fosse immessa nel quadro così composto, arricchendolo ma anche scompigliandolo. Essa fu costituita da quella nostalgia per i costumi, le cerimonie, le tradizioni cavalleresche, che investì l'Europa nel tardo Rimascimento e all'inizio dell'età barocca. Fu sir George Buc, Maestro delle Cerimonie di re Giacomo I d'Inghilterra, a esaltare per primo i Templari come indomiti campioni della fede contro i musulmani – si era in tempi nei quali il pericolo ottomano attanagliava l'Europa – e a scorgere nel più celebre dei loro sigilli, quello dei due cavalieri su un solo cavallo, il simbolo dell'amore e della carità cavalleresche. Elias Ashmole, redigendo nel 1672 le *Institutions, laws and ceremonies of the most noble Order of Garter,* riprendeva le lodi ai Templari conferendo però loro una sorta di lettura protestante: i monaci-cavalieri difatti, sosteneva egli rileggendo in una chiave un po' forzata Guglielmo di Tiro, avevano cominciato a divenir troppo ricchi e superbi e in tale processo di corruzione si erano strettamente su-

[11] Agrippae, *De occulta philosophia libri tres*, Colonia 1533, 1.1, cap. XXXIX.
[12] J. Bodin, *Six livres de la Republique,* Lione 1580, p. 347.

bordinati al papa, talché il loro papismo era stato causa della rovina dell'Ordine; ciò non toglieva tuttavia ch'essi fossero stati nobili e generosi.[13] Per quanto l'interesse dello Ashmole per il Tempio non paia eccedere il suo carattere d'Ordine cavalleresco, vero è tuttavia che egli era anche attratto dalla cultura ermetica: curioso d'alchimia e dilettante di chimica, indagatore dell'Ordine dei Rosacroce,[14] egli fu in effetti uno dei primi membri «non-manovali» – non provenienti dunque da un'attività artigiana o tecnica – d'una loggia massonica.

Con Agrippa e con Ashmole si era sfiorato il mondo dell'ermetismo: tuttavia, i Templari non vi avevano avuto ancora accesso. Solo un oscuro rielaboratore savoiardo cinquecentesco delle *Grandes Chroniques de France*, Guglielmo Paradin, aveva dato alle sue fantasie sui Templari un sapore gnostico, descrivendo l'idolo dagli occhi di carbonchio ch'essi avrebbero adorato e parlando d'illeciti accoppiamenti dai quali nascevano fanciulli poi uccisi, arsi fino a essere ridotti in polvere e utilizzati in tale forma per produrre unguenti.[15] Si trattava della ripresa di vecchie calunnie contro eterodossi di varia natura, e soprattutto della rielaborazione d'un passo di Psello relativo agli eccessi orgiastici degli gnostici: un passo ch'era rimbalzato in molti documenti tardomedievali riguardanti eretici e valdesi e i contenuti del quale, oggetto di continue e confuse rielaborazioni, erano giunti fino alla predicazione antistregonica dei francescani osservanti Giacomo della Marca e Giovanni da Capestrano.

D'altro canto, la storiografia francese ufficiale di corte, in quel Seicento che assisté anche alla nascita dell'erudizione storica moderna, si atteneva alla tesi della colpevolezza dei Templari: né altrimenti poteva essere, dal momento che il ruolo di quegli eruditi era la glorificazione del trono di Francia. Così Pierre e Jacques Dupuy, elaborando i documenti che furono pubblicati nel 1654 – postumi – sotto il nome di Pierre in una ponderosa opera dal solenne titolo *Trattez concernant l'histoire de France, scavoir la condemnation des Templiers*, da un lato compivano un lavoro di solida ricerca, dall'altro si sforzavano di scagionare da ogni addebito possibile la memoria di Filippo IV e accoglievano le voci più malevole sul Tempio. Il loro esempio venne ripreso, alla fine del secolo, dal grande Etienne Baluze nella sua celebre opera dedicata ai papi del periodo avignonese.[16]

[13] Per il modo con il quale nel sec. XVII si guardava alla cavalleria medievale, cfr. N. Edelman, *Attitude of seventeenth century France towards the Middle Ages*, New York 1946.

[14] Cfr. F. Yates, *L'illuminismo dei Rosa-Croce*, tr. it., Torino 1976.

[15] G. Paradin, *Chronique de Savoye*, Lione 1552, pp. 248-50.

[16] E. Baluze, *Vitae paparum Avenionensium*, Paris 1693, col. 590.

XV
La seconda vita dei Templari: dal Settecento ad oggi

La svolta nella letteratura relativa al Tempio venne con il Settecento, per due ragioni: anzitutto lo straordinario proliferare degli interessi che in quel secolo si andarono concentrando sull'idea di nobiltà e di cavalleria, quindi sugli Ordini cavallereschi dei quali quello templare – a torto o a ragione – venne interpretato come il modello; quindi lo svilupparsi di tutti quei temi filosofici, simbologici ed ermetici che si concentrarono attorno alle idee sostenute e propagandate dalle logge massoniche nel periodo stesso cui, tra Sei e Settecento, esse venivano invase da esponenti dell'aristocrazia e d'un ceto medio desideroso di nobilitarsi e di elevarsi socialmente e culturalmente e in cui si andavano trasformando pertanto da sodalizi di tipo artigianale-tecnologico (àmbito peraltro del quale avrebbero mantenuto, com'è noto, parte dell'apparato simbolico-rituale) in società di tipo speculativo con un forte contenuto esoterico e con una forte immissione di elementi cavallereschi. L'architettura e in genere le arti connesse con la costruzione edile (la «muratoria») venivano così reinterpretate alla luce esegetica della costruzione del Tempio di Salomone – un modello peraltro tradizionalmente ben presente, specie nell'àmbito dell'architettura sacra, fin dai primordi del cristianesimo – e la cavalleria medievale in linea generale, quella che aveva partecipato all'epopea crociata in particolare, veniva indicata come il sodalizio all'interno del quale il legame tra gli antichi costruttori del Tempio e la spiritualità cristiana europea era stato riannodato. E l'Ordine del Tempio poteva così venir interpretato come il luogo istituzionale e spirituale in cui cavalleria, crociata e sapienza tecnica (ma anche teologica) ereditata da Salomone s'incontravano. I Templari avevano custodito per quasi un secolo, dal secondo ventennio del XII secolo al 1187 – quando Gerusalemme era stata conquistata da Saladino – l'area del Tempio di Salomone: era possibile che non avessero scoperto, e gelosamente conservato, i segreti del più grande sapiente della Bibbia?

Il principale protagonista della «rivoluzione cavalleresca» all'interno della massoneria e nella cultura massonica è il giacobita scozzese André Michel Ramsay, residente in Francia e a lungo segretario di François Fénelon. Con un suo celebre discorso d'indirizzo alla mas-

soneria francese, pubblicato nel 1736, il Ramsay collegava con ingenua e acritica convinzione – ma anche con una grande forza mitopoietica – le origini delle organizzazioni massoniche alle crociate e ai sodalizi di cavalieri ch'erano stati anche costruttori e che, ispirandosi alle misure del Tempio di Salomone, avevano rinnovato l'architettura sacra europea immettendovi il segreto messaggio di sapienza e di bellezza derivato dagli insegnamenti del re profeta, sapiente e poeta. Le «logge» massoniche, si sarebbero diffuse ad opera dei sovrani, dei principi e dei cavalieri reduci dalla Terrasanta; in seguito, si sarebbero estinte l'una dopo l'altra, salvo quelle d'Inghilterra e di Scozia da dove poi si erano finalmente radicate di nuovo nella terra d'elezione della cavalleria cristiana, la Francia.

Per quanto il Ramsay non facesse alcun esplicito riferimento ai Templari nella sua fantastica ricostruzione delle vicende della cavalleria medievale e della crociata, egli alluse quanto meno ai rapporti dei crociati-costruttori con i «Cavalieri di San Giovanni», che – a rigore – sarebbero gli Ospitalieri. Tale Ordine però sopravviveva ed era il potente Ordine di Malta: non ci si poteva servire quindi di esso per la legittimazione della nuova mitologia massonica. Né era possibile d'altro canto ricorrere ai Templari – nonostante il dato obiettivo del loro rapporto con il Tempio di Salomone, centro della speculazione intellettuale e simbolica dei «muratori» – data la cattiva fama ch'essi godevano nella Francia d'*ancien régime* come «nemici» della corona di Francia.

L'occasione per superare questo grave ostacolo giunse con la Rivoluzione francese, l'abbattimento della monarchia e l'avvio di un lungo, difficile periodo di relazioni con la Chiesa. Se era stato possibile vedere nella decapitazione di Luigi XVI l'ultimo anello della catena delle maledizioni lanciate sul rogo dal Maestro templare Giacomo di Molay, che morendo aveva – o almeno questa è la radicata tradizione – convocato papa e re di Francia dinanzi al Tribunale Celeste, non meno possibile era scorgere nei Templari i depositari del segreto d'un autentico e profondo cristianesimo che le Chiese storiche – a cominciare dalla cattolica – avevano manipolato, tradito, occultato e dimenticato nei secoli. Per questa ragione, dunque, il Tempio era stato perseguitato: non perché conventicola di eretici o di praticanti di magia, ma perché sodalizio di veri e autentici cristiani la stessa presenza dei quali costituiva una denunzia della degenerazione e della corruzione dei falsi cristiani che guidavano la Chiesa. Tale cristianesimo profondo e autentico, l'insegnamento del quale era rimasto ininterrotto nei secoli e che si radicava nell'insegnamento segreto di Gesù (secondo la tradizione gnostica) e la spiritualità di Giovanni Evangelista contrapposta all'esteriore legalismo di Pietro, era passato per il tramite templare alla massoneria e in essa riviveva.

Frattanto, un preciso rapporto tra antica sapienza cristiana e Ordine templare era stato proposto in Germania, dove a partire dal tempo della guerra dei Sette Anni si era avuto un proliferare di scritti e di sodalizi caratterizzati a loro volta dalla volontà di collegare massoneria ed età delle crociate. Da opere di autori che si nascondevano dietro improbabili pseudonimi come Samuel Rosa o George Friedrick Johnson («figlio di Giovanni», o che mantenevano l'anonimato, si ricava che i Maestri templari avevano ricevuto dall'insegnamento degli esseni passato attraverso i canonici della chiesa del Santo Sepolcro di Gerusalemme la chiave degli autentici segreti del mondo e della storia. Essi si erano tramandati anche un segreto materiale, un immenso tesoro, il possesso del quale era stato uno dei motivi della feroce persecuzione della quale erano stati vittime da parte del re di Francia che avrebbe voluto impadronirsene. Un rapporto simbolico fondamentale veniva a crearsi tra Hiram, il costruttore fenicio del Tempio di Salomone assassinato e morto quindi con i suoi segreti, e l'ultimo Maestro templare, anch'esso assassinato e uscito da questo mondo portando con sé la chiave d'accesso ai segreti. La morte di Hiram – al pari di quella di Giacomo di Molay – giustificava l'immissione nella gerarchia massonica dei cosiddetti «gradi di vendetta». L'anonimo testimone dell'assassinio di Luigi XVI, che mentre la testa del re cadeva, gridò – se davvero l'episodio è mai accaduto «Giacomo di Molay, tu sei vendicato!», alludeva appunto alla mitologia massonico-templarista e alla vendetta per l'uccisione di Hiram-Giacomo che ora si compiva con la morte sanguinosa dell'ultimo Capeto. Ancora una testa recisa, nella complessa storia mista alla leggenda cominciata alla fine del Duecento, a Sidone, con l'unione carnale tra un cavaliere necrofilo e il cadavere d'una dama armena.

Secondo il racconto mitico messo a punto nella Germania settecentesca, prima di morire sul rogo, nel 1314, il Maestro del Tempio aveva confidato il nucleo della sua saggezza ad alcuni seguaci che, superstiti, erano finiti in Scozia dove si erano tramandati quella preziosa eredità. I personaggi conosciuti come Rosa e Johnson diffusero tra i loro adepti queste credenze, accompagnandole con la creazione di una complessa gerarchia di gradi e di dignità a carattere massonico-cavalleresco: e, a quel che pare, arricchendo con i proventi della vendita di quelle cariche a un pubblico desideroso di titoli nobilitanti.[1] Uno sport, come si sa, ancora, molto praticato al giorni nostri.

Comunque, l'autentico iniziatore del templarismo tedesco – colui che, insieme col Ramsay, può essere considerato il fondatore del

[1] Cfr. R. Le Forestier, *La Franc-Maçonnerie templière et occultiste aux XVIII^e et XIX^e siècles*, ed. A. Faivre, Paris 1970.

movimento templarista e pertanto il padre (più o meno conosciuto e riconosciuto) dei neotemplari contemporanei fu Karl Gotthelf von Hund, un proprietario terriero sassone che aveva compiuto il tirocinio massonico in Francia e si era convertito al cattolicesimo. Il von Hurd, la cui più profonda vocazione religiosa era di tipo teistico-teosofico, accolse e rielaborò la mitologia templare con l'aggiunta di altri particolari: come quello dei due seguaci di Giacomo di Molay che dopo la sua morte avrebbero portato i segreti del Tempio al sicuro, nell'isola di Man. Egli seppe attrarre in un suo nuovo Ordine templare, detto «della Stretta Osservanza» e distribuito in nove «province» che coprivano gran parte del territorio europeo, un buon numero di personaggi in gran parte nobili o ben provvisti di danaro, affascinati dall'elaborato rituale, la ricchezza degli abiti e degli ornamenti, la fama di un sapere occulto condiviso dagli adepti e il mistero di quelli che si dicevano essere gli autentici capi dell'organizzazione, i «Superiori Sconosciuti». È restata famosa – e può ben esser posta nel nòvero delle date d'avvio del medievalismo romantico – la «sfida» che nel 1764, al castello turingio di Altenberg, vide confrontarsi i due «capi templari» von Hund e Johnson, entrambi ivi convenuti in armatura medievale (o comunque con indosso qualcosa che al medioevo poteva riferirsi) e alla testa dei rispettivi seguaci. Johnson pretendeva di possedere un segreto più profondo e terribile del suo rivale, a proposito delle verità templari: ma non seppe raggirare il suo interlocutore né ebbe il coraggio di accettare un'ordalia con le armi in pugno. La sua fuga segnò il tracollo della sua fortuna come ciarlatano: sarebbe morto in prigione, nel 1775, nella fatidica fortezza della Wartburg. Gran parte del prestigio ch'egli era riuscito a ottenere era connesso con la sua fama di ricercatore nel campo dell'alchimia, della distillazione dell'elisir di lunga vita della trasmutazione dei metalli vili in oro. Il suo successo giunse al punto ch'egli accarezzò sul serio l'ipotesi di rivendicare l'eredità dei possessi dell'Ordine del Tempio incamerati da quello di San Giovanni, e detenuti dunque dai Cavalieri di Malta: un disegno però, questo, che naturalmente non poté venir portato avanti.

Accanto a quello del von Hund, è necessario fare almeno il nome di Johann August Starck, un erudito orientalista che aveva studiato a Göttingen ed era entrato in contatto con circoli massonici italiani, russi e francesi. Non potendo vantare né ragionevolmente fingere origini nobiliari, lo Starck non poteva insistere sulla dignità cavalleresca dei nuovi templari che stava organizzando: ne accentuò pertanto il carattere chiericale, pretendendo di aver appreso dallo studio della storia dell'Ordine che i chierici erano, all'interno di esso, indipendenti

dai cavalieri, e ricollegandosi ai soliti canonici del Santo Sepolcro (forse confusi con quelli del *Templum Domini*, che nel XII secolo officiavano la moschea di Umar trasformata in chiesa latina), naturalmente detentori del sapere segreto, della *philosophia perennis*, che avevano ereditato dall'Egitto attraverso la tradizione mosaica, salomonica ed essena. Ispirandosi all'ermetismo rinascimentale e in particolar modo ad Agrippa di Nettesheim, ma traducendo in termini positivi la sua critica ai Templari come maghi, lo Starck riprodusse per il suo nuovo ordine di «Canonici» e di «Fratelli» del «Tempio» anche una cerimonia iniziatica a carattere sincretistico magico-cristiano che includeva il culto di un oggetto chiamato *Baphomet* e del quale ignoriamo purtroppo le fattezze. Nel 1772, i Templari della Stretta Osservanza del von Hund e i Canonici Templari dello Starck s'incontrarono in un congresso a Kohlow in Prussia, durante il quale si decise l'unione fra i due Ordini e la proclamazione del duca di Brunswick a Gran Maestro. Il von Hund, posto in tal modo da canto, morì nel 1776 e fu sepolto abbigliato della veste di Gran Maestro Provinciale: poco prima, a Wiesbaden, il nuovo Gran Maestro Generale aveva decretato una ridefinizione dell'Ordine. Lo Starck dal canto suo, appoggiandosi anche all'obiettiva detenzione da parte sua d'una certa cultura accademica proseguiva nel suo disegno di sempre maggior collegamento con i principi massoni del settentrione della Germania e accoppiava i suoi propositi di carriera personale con i sogni d'individuazione dei «Superiori Sconosciuti» dei quali aveva parlato il von Hund e che non si riuscivano a individuare: lo stesso pretendente al trono di Scozia, Charles Edward Stuart, che risiedeva a Firenze e che i massoni protestanti temevano fosse in qualche modo il manovratore occulto delle imprese fondate dal Ramsey e dal von Hund, interrogato da un emissario dello Starck si rivelò all'oscuro di tutto, ad onta di strane storie che circolavano circa l'evocazione di spiriti in qualche sotterraneo di monastero toscano. L'Ordine Templare della Stretta Osservanza, che non riuscì a mantenere il collegamento con i Canonici Templari, si frazionò di lì ad alcuni anni in una serie di gruppi animati da una feroce volontà di scisma e di diffamazione reciproca e naufragò nel ridicolo. Quanto ai Templari, la persistente diffidenza con la quale il mondo francese guardava ad essi anche negli ambienti massonici si riassume nella massima formulata nei loro confronti dal massone Joseph de Maistre: «Il fanatismo li aveva creati, l'avidità li distrusse».

Il duca di Brunswick cercò di chiarire le cose e di salvare forse il salvabile convocando una nuova conferenza dell'Ordine a Wilhelmsbad in Assia. Durante i lavori, emerse con crescente chiarezza che era impossibile sostenere un collegamento ininterrotto tra Ordine del

Tempio e Templari della Stretta Osservanza e che nell'àmbito delle tradizioni massoniche il ruolo da attribuire alla memoria dei Templari doveva essere molto ridotto. Cresceva invece il peso delle logge che avevano scelto di coltivare la speculazione mistica, come quella di Lione o come i gruppi che si sarebbero collegati in seguito con gli «Illuminati di Baviera», peraltro soppressi nel 1785.

Ma, paradossalmente, più le avventure associazionistiche dei gruppi neotemplari si rivelavano truffe e naufragavano nell'intrigo e nel ridicolo, più cresceva l'interesse per i Templari dei secoli XII-XIV le vicende dei quali ci si ostinava però a ricostruire non alla luce delle cognizioni storiche, bensì a quella di ipotesi esoteristiche. Per questo, sul templarismo ebbero straordinario influsso il romanzo *Saint-Niçaise* dello Starck, che dopo la soppressione degli Illuminati di Baviera tendeva a scorgere nei sodalizi templari dei covi di congiurati politici, e la dotta ma farraginosa e confusa ricerca dell'erudito Friedrich Nicolai, il *Versuch*, che collegava le «dottrine» (?) dei Templari all'insegnamento delle sètte gnostiche. Nel 1789, dinanzi all'inquisizione romana, il «conte di Cagliostro» – cioè l'impostore Giuseppe Balsamo – si abbandonò a una serie di vaneggiamenti sui Templari che sarebbero occultamente sopravvissuti allo scioglimento del 1312 e che, dominati da un'«Alta Osservanza», si sarebbero da allora votati – per vendicare la morte del loro ultimo «Gran Maestro», il de Molay – alla distruzione della religione cattolica e delle istituzioni monarchiche.[2]

«Lo sviluppo di queste vicende può apparire vagamente sorprendente a chi pensi al secolo XVIII come all'Età della Ragione».[3] Sappiamo d'altro canto bene fino a che punto il «razionalismo» illuministico fosse intrecciato strettamente con la cultura ermetico-esoterica: di tale complesso rapporto – che sembra contrastare con la settecentesca *Entzauberung der Welt*, ma che in effetti procedette al contrario di pari passo con essa – il templarismo è una delle testimonianze più tipiche. Dalla Francia e dalla Germania esso conquistò progressivamente gli ambienti massonici di altre contrade: logge templariste sorsero negli Stati Uniti a partire dal 1769, in Inghilterra dal 1778.

Ma la Rivoluzione francese segnò anche in quest'ordine di questioni una discriminante. La «teoria del complotto universale», già

[2] Cfr. K. Epstein, *The genesis of german conservatism*, Princeton 1966; J. M. Roberts, *The mythology of the secret societies*, London 1972; C. Francovich, *Storia della massoneria in Italia dalle origini alla Rivoluzione francese*, Firenze 1974.

[3] Partner, *I Templari*, cit., p. 133.

affiorata più volte nel Settecento e messa in rapporto con le forze più varie – dai massoni ai gesuiti –, trovava ora una sua classica espressione con opere come quella di Louis Cadet de Gassincourt, un giacobino deluso che istituiva una linea ininterrotta di terrorismo nihilista che dal Vecchio della Montagna, Gran Maestro della «Sètta degli Assassini» in Siria nel XII secolo, attraverso i Templari giungeva fino alla presa della Bastiglia e all'attività eversiva di Luigi Filippo d'Orléans; o quella del gesuita Augustin Barruel, che non esitava a tracciare il cammino del male nell'umanità individuandolo nella fede dualista (e quindi satanista) che da Mani, nel III secolo d.C., attraverso la gnosi era passata ai catari, ai Templari, ai massoni e ai giacobini. Un filo nero a suo avviso collegava Mani, il Veglio della Montagna, de Molay, Cola di Rienzo, Cromwell, Masaniello e Robespierre.[4]

Il massonismo cavalleresco cattoaristocratico del Ramsay e il templarismo magico-esoterico dei «Maestri» tedeschi sembravano esauriti alla fine del XVIII secolo, mentre la «teoria del complotto» proposta dal Cadet de Gassincourt e dal Barruel, in fondo, non faceva che riallacciarsi alla vecchia visone dell'erudizione storica francese d'*ancien régime* che condannava la memoria templare nella misura in cui si faceva portatrice d'una visione apologetica della monarchia dei Re Cristianissimi.

Ma qualcosa della tesi ramsayana poteva essere recuperata e collegata a un nuovo *revival* templaristico: l'idea – connessa con un implicito anticattolicesimo, che poteva però venir contenuto e sottinteso, dunque dissimulato – che attraverso la cavalleria medievale e l'iniziazione templare fosse stato trasmesso alle età successive, senza soluzioni di continuità, un cristianesimo più intimo e più vero oltre che più profondamente sapiente. Un cristianesimo esoterico, connesso con quanto il Cristo aveva rivelato segretamente al discepolo prediletto, Giovanni, mentre il popolo cristiano era chiamato ad accontentarsi del cristianesimo essoterico affidato a Pietro e, attraverso di lui, alle istituzioni ecclesiastiche. Tendenze di questo genere erano incoraggiate dal governo napoleonico, che favoriva le organizzazioni massoniche adatte a fornire all'aristocrazia uno scenario coerente con la sete di cerimonie, di decorazioni e di prestigio che la caratterizzava e a diffondere un sentire «cristiano» teista e umanitario che non si sarebbe subordinato alla Chiesa ma che non sarebbe neppur entrato necessariamente in conflitto con essa.

[4] L. Cadet de Gassincourt, *Le tombeau de Jacques de Molay*, Paris l'An IV (1795-96); A. de Barruel, *Mémoires pour servir à l'histoire du jacobinisme*, Londres 1797-98.

I fondatori del templarismo massonico dell'età napoleonica sono un oscuro personaggio noto come «dottor Ledru» e un ex-religioso-prerivoluzionario poi divenuto medico, Bernard-Raymond Fabré-Palaprat. Ancora una volta, più che a un'attività di falsificazione della storia, si assiste con loro a una proposta mitopoietica: vero è che alla base di essa sussiste un «falso», un finto documento datato 1324 che, secondo Ledru, sarebbe stato redatto dal Gran Maestro del Tempio succeduto a Giacomo di Molay, primo dunque d'un'ininterrotta linea di Gran Maestri segreti. Questi sarebbe stato un Jean-Marc Larmenius: la sua lista di Gran Maestri segreti dell'Ordine mirava a destituire d'ogni autorevolezza quella – anch'essa inventata – dei Gran Maestri scozzesi elaborata all'interno della «Stretta Osservanza» tedesca.[5]

I nuovi Templari francesi si collegarono con la loggia massonica degli Chevaliers de la Croix, affiliata al Grande Oriente di Francia e popolata di esponenti dell'aristocrazia. Nel marzo del 1808, il nuovo Ordine templare celebrò con gran pompa e con profusione di abiti «medievali» l'anniversario della morte del de Molay con un *requiem* nella chiesa di Saint-Paul. L'imperatore si mostrava personalmente interessato all'argomento, tanto che giungeva a scrivere una nota di critica nei confronti d'una pedante composizione teatrale, *Les Templiers* di François Raynouard, rappresentata nel 1805. Più tardi, il Raynouard sarebbe stato incaricato dal governo imperiale di frugare tra le carte dell'Archivio Segreto Vaticano, giunte da Roma a Parigi nel 1810. Si sperava di trovare, in esse, le prove – occultate dalla Chiesa – dell'esistenza di un vero «segreto templare». Ma il Raynouard era uno studioso intellettualmente onesto: rintracciò sì documenti che contribuivano a rafforzare la tesi dell'innocenza dell'Ordine, ma niente di più.[6]

La probità scientifica del Raynouard non era troppo utile alle costruzioni esoterico-demagogiche dei neotemplari appoggiati da Napoleone, i quali preferivano pescare nel torbido mare dell'erudizione templaristica tedesca e accettare, ad esempio, le elucubrazioni del Nicolai sulla «vera natura» del *Baphomet* dei Templari come espressione derivante da due parole greche alludenti all'iniziazione gnostica.

Tutte queste tesi furono riconsiderate, nel primo ventennio del XIX secolo, da un orientalista e iranista austriaco, Joseph von Ham-

[5] Presta sostanzialmente fede al documento di Lermenius G. Ventura, *Templari e templarismo*, Roma s.d.

[6] F. Raynouard, *Monuments historiques relatifs à la condamnation des Chevaliers du Temple et à l'abolition de leur Ordre*, Paris 1813.

mer-Purgstall, che fra 1799 e 1801 era stato in Oriente con l'ammiraglio inglese William Sidney Smith – un altro cultore delle fantasie romantico-massoniche – e che nel 1818 pubblicò sia un lavoro sui Templari sia uno sull'idolo detto *Baphomet*. Si era ormai in pieno periodo della Restaurazione: e la tesi dello Hammer riprendeva quella del Barruel nel denunziare la discendenza gnostica e la natura eversiva e nihilista sia dei Templari (e quindi dei massoni), sia degli ismailiti e degli «Assassini».[7] Il von Hammer collegava la notizia delle «bestemmie» e degli oltraggi alla croce durante le iniziazioni templari alla sètta degli ofiti, descritta da Origene, cui attribuiva anche la paternità dei riti includenti elementi orgiastici; egli identificò il *Baphomet* in una divinità androgina detta anche Acharnoth; collegò anche la leggenda del Graal e il simbolo della croce «a Tau» ai Templari e ai loro riti iniziatico-sessuali.

L'avventura istituzionale dei neotemplari seguiva intanto il suo corso. Il Fabré-Palaprat, che aveva pur buone doti d'organizzatore, non riusciva a dominarli e, dopo il 1814, non potè impedire uno scisma; frattanto egli, basandosi su di un'operetta greca chiamata *Levitikon* che s'ispirava al vangelo di Giovanni profondamente modificato e presentava Gesù come un iniziato ai misteri d'Egitto, fondava nel 1828 una Santa Chiesa del Cristo (o Chiesa dei Cristiani Primitivi) che due anni dopo, sotto l'influenza della «rivoluzione di luglio» che aveva portato al trono Luigi Filippo e grazie all'incontro col prete radicale Ferdinand Chatel, si trasformò in «Chiesa Cattolica Francese». La fede di questa Chiesa, ispirata al *Levitikon*, fu detta «giovannita»: ma il suo legame con l'Ordine neotemplare rimase comunque confuso e precario, attraversato da liti e scismi continui. Il Fabré-Palaprat morì nel 1838 e, nonostante si fosse tentato di rivitalizzare l'Ordine attribuendone il rettorato al vecchio ammiraglio Sidney Smith – al quale lo Hammer-Purgstall dedicava sentimenti di amicizia e gratitudine, ma che stimava pericoloso per le sue inveterate convinzioni massoniche –, ci si avviò all'inevitabile eclisse.

Intanto, però, i Templari si erano profondamente radicati nella letteratura romantica: negli *Etudes philosophiques sur Catherine de Médicis* di Balzac, del 1836 figura un mago cinquecentesco, Lorenzo Ruggieri, che è chiamato «Gran Maestro dei Nuovi Templari». Può darsi che il gran parlare che si faceva allora dei neotemplari del

[7] J. Von Hammer-Purgstall, *Geschichte der Assassinen*, Wien 1816; Idem, *Mysterium Baphometis revelatum*, «Fundgraben des Orients», VI, 1818, pp. 1-120, 445-99; Idem, *Die Schuld der Templer*, in *Denkschriften der Kaiserliche Akademie der Wissenschaften. Philosophich-historische Classe*, VI, Wien 1855.

Fabré-Palaprat abbia influenzato perfino il grande scrittore. E, mentre nel *Nathan der Weise* il Lessing aveva proposto il ritratto del Gran Maestro templare come un uomo retto e giusto, nello *Ivanhoe* e nel *Talismano* di Walter Scott si accetta l'immagine del templare feroce, vendicativo, fanatico, qualcosa come un inquisitore papista che però ospita, nelle pieghe della sua indole e della sua vocazione, molte componenti contraddittorie: lo si sospetta di connivenza con i saraceni e di dedizione alla magia; è, in fondo, un fosco ipocrita, anche se proprio qui risiede tutto sommato il suo fascino.

Il mistero dell'Ordine non poteva sfuggire alla tormentata onirica attenzione di Gérard de Nerval, che nel suo *Voyage en Orient* del 1851 accostava con affascinante disinvoltura i drusi ai massoni e riprendeva – rovesciandola però di segno – la tematica dello Hammer sostenendo che i drusi rivendicavano la loro origine dai cavalieri crociati e veneravano una «pietra nera» ch'era il loro *Baphomet*, mentre i Templari, nel medioevo, si erano eretti a nemici degli abusi dei chierici e per questo erano stati perseguitati.[8]

Ci si era comunque, ormai, disancorati dalla storia, quanto meno sul piano della funzione dei Templari. Il loro ruolo di Ordine militare, le loro funzioni di guerra ai musulmani e di difesa dei pellegrini e dei confini cristiani erano stati del tutto dimenticati a vantaggio d'una quantità di tesi che li consideravano nei modi più diversi, ma che comunque li vedevano come degli adepti, dei depositari d'un messaggio sapienziale non importa poi molto se ortodosso o eretico, se positivo o negativo. Anche Jules Michelet, primo e prestigioso editore del manoscritto del processo ai Templari, propendeva per la tesi che all'interno dell'Ordine si fosse in qualche modo praticata la magia: e, se si pensa quanto siano scarsi gli indizi che in questo senso si possono trarre dalle fonti, si deve concludere che – anche per uno come lui, che conosceva tanto bene le fonti da poterle pubblicare – il peso delle intere biblioteche ormai scritte sull'argomento e delle elucubrazioni, sovente non sostenute da alcuna prova, che ormai incrostavano l'intera questione, finiva col far velo anche a un pur vigile senso critico quale il suo.[9]

I Templari continuarono quindi a restar radicati nei rituali e nei testi della «massoneria cavalleresca», tanto in Europa quanto in America dove trovarono cultori innamorati quali Albert Pike; allo stesso modo, essi fecero ingresso nel variegato mondo delle sètte sataniste e vi rimasero come una presenza costante.

Con la metà del XIX secolo, intanto, il «mito templare» si av-

[8] G. de Nerval, *Viaggio in Oriente*, tr.it., a cura di B. Nacci, Torino 1997.
[9] J. Michelet, *Procès des Templiers*, voll. 2, Paris 1841-51.

viava a nuove forme di polarizzazione. Attraverso la lettura delle opere del Barruel o dello Hammer, o di compendi che ne riassumevano le tesi, si era diffusa fino a diventar popolare l'immagine del Templare come spregiudicato nemico delle autorità costituite, il trono e l'altare, e come sostenitore di una sapienza alta e per questo proibita, di un cristianesimo intimo e profondo ben diverso da quello superficiale e ipocrita delle Chiese ufficiali. Così interpretata, l'immagine del Templare sembrava fatta apposta per incarnare l'*Idealtypus* dell'eroico generoso anticonformista in lotta contro l'ignoranza e la tirannia: ed era pronto per essere utilizzato da molti generi di radicali.

Tale era Gabriele Rossetti, padre del poeta e pittore Dante Gabriele; egli, esule in Inghilterra, pubblicò nel 1832 un libro intitolato *Sullo spirito antipapale che produsse la Riforma*, nel quale si sosteneva che i catari, i Templari, i cavalieri del Graal e Dante Alighieri fossero compartecipi d'una comune opposizione gnostico-manichea (ma anche, e proprio per questo, cristiano-esoterica d'un cristianesimo «segreto» e «più vero») al dogma ecclesiale e all'autorità pontificia, il che ne faceva dei precursori della Riforma protestante e della massoneria. Ciò prospettava altresì che il medioevo conoscesse sodalizi in qualche modo paragonabili alle «società segrete» sette-ottocentesche: era quanto, del resto, Victor Hugo proponeva in qualche modo anche in romanzi come *Notre Dame de Paris*, mentre l'architetto-archeologo-restauratore-falsificatore Eugène Viollet-le-Duc era dal canto suo persuaso che le forme e le proporzioni delle cappelle templari costituissero un messaggio numerologico di tipo esoterico. È ancor oggi difficile persuadere i consumatori della letteratura esoterica e neotemplare che il diavoletto di pietra scolpito sul fastigio dell'arcone del portale d'ingresso della chiesa parigina di Saint-Merri non possa essere la raffigurazione autentica del *Baphomet* templare, se non altro perché fu scolpito nel 1842.[10] Nel 1928, ispirandosi al Rossetti, Luigi Valli pubblicava il libro – destinato a divenire a modo suo un classico – dedicato alla sètta dei «Fedeli d'Amore», alla quale anche Dante avrebbe appartenuto, e che sposava una dottrina iniziatica a carattere neoplatonico-gnostico alla decisa avversione contro la Chiesa romana corrotta e prepotente e a una visione politica ghibellina fondata sulla sacralità del potere imperiale: tesi che avrebbero molto influenzato tanto Augusto Reghini quanto Julius Evola.[11]

Ma alla natura propriamente iniziatica dei riti templari e alla lo-

[10] J. Hillairet, *Dictionnaire historique des rues de Paris, II*, Paris 1963, p. 467.
[11] L. Valli, *Il linguaggio segreto di Dante e dei «Fedeli d'Amore»*, Roma 1928.

ro ormai genericamente asserita – quanto meno dai non specialisti – omogeneità rispetto a gnostici e a catari, mancavano le prove documentarie. Se ne erano prodotte di false, come la lista di Larmenius, destinate a legittimare l'idea della sopravvivenza dell'Ordine. Nel 1877 uno studioso tedesco di questioni massoniche, il Merzdorf, pubblicò due regole templari – una dei «fratelli eletti» e una dei «fratelli consolati» –[12] dalle quali risultava che i monaci-cavalieri condividevano le dottrine catare, alle quali univano rituali caratterizzati da manipolazioni sessuali e riferimenti all'Islam. Naturalmente, le due regole sono un falso.

La visione templaristica poi divenuta canonica tra i cultori della letteratura esoterica è comunque, soprattutto, quella delineata da un religioso francese passato al radicalismo socialista, indi staccatosi negli anni Cinquanta dell'Ottocento anche dalla politica che lo aveva deluso e sempre più dedicatosi all'occultismo, ambito nel quale sarebbe diventato un maestro: si tratta di Alphonse-Louis Constant, più noto con lo pseudonimo di Eliphas Lévi, che – pur disprezzando i neotemplari di Fabré-Palaprat – accettò l'idea che i Templari fossero dei cristiani «giovanniti» che, attraverso l'insegnamento di Gesù e dell'apostolo Giovanni, avevano attinto alle scaturigini della sapienza egizia passata nell'esoterismo gnostico. I Templari sarebbero stati consci della reale natura di Gesù, umana e non divina, e nell'immagine del *Baphomet* avrebbero adorato un simbolo segreto della saggezza suprema, la *Pistis-Sophia*. Filosofi e iniziati, dunque, non idolatri pagani; e «maghi» in quanto veri sapienti, i Templari avrebbero commesso l'unico errore di rivelare almeno parte della verità che avrebbe dovuto restar nota solo agli eletti: tale rivelazione era avvenuta attraverso la fondazione delle logge massoniche da parte dell'ultimo Gran Maestro templare. La filiazione diretta tra Templari e massoneria – e il legame che senza soluzione alcuna di continuità raccordava la sapienza rivelata nell'antico Egitto – quindi quella consapevolezza della *philosophia perennis* nella quale consisterebbe la Tradizione, venivano in tal modo confermati.[13]

Per uno di quei paradossi che spesso si presentano nella storia, le tesi di Eliphas Lévi – che mantenevano in gran parte l'interpretazione dei Templari proposta dallo Hammer, ma ne rovesciavano il segno –, fornendo una visione «di sinistra» d'un Ordine detentore della vera sapienza e per questo avversato dalla Chiesa mondana e corrotta, e

[12] J. F. L. T. Merzdorf, *Die Geheimstatuten des Ordens der Tempelherren,* Halle 1877.
[13] E. Lévi, *La storia della magia,* tr. it., Roma 1985, *passim.*

in qualche modo salvando quindi l'esperienza politica dell'occultista, che mai l'aveva propriamente rinnegata, trovarono un accoglimento e uno sviluppo in ambienti che sostenevano invece un élitismo destinato a venir raccolto dal mondo della destra radicale: difatti un seguace entusiasta del Lévi fu Edward Bulwer Lytton, autore di *The future race* e profeta di un mondo del futuro dominato da una sorta di sètta esoterica e Ordine cavalleresco insieme, il Vril.

La tesi cara allo Hammer del *Baphomet* templare come idolo centrale d'un culto fallico veniva poi accolta da studiosi come Alfred Nutt e Jessie L. Weston e tradotta nei termini di prova ulteriore dell'esistenza d'un primordiale culto della natura, espressione dei riti del quale sarebbe stata anche la leggenda del Graal. La connessione tra Graal, catarismo e Templari – del tutto arbitraria e insostenibile sotto il profilo storico – nasceva pertanto attraverso le continue ridefinizioni sincretistiche della letteratura templaristica ottocentesca, che passava disinvoltamente su tutte le loro contraddizioni interne per insistere tuttavia sul solo dato che emergeva con dubbia coerenza ma con apparente chiarezza: l'avversione nei confronti della Chiesa romana, della sua disciplina, del suo dogma. Dopo la pubblicazione, nel 1890, de Il *ramo d'oro* di James Frazer, che legittimava sul piano etnologico il tema delle sopravvivenze dei culti della vegetazione, gli artisti ed occultisti animatori del parigino «Salon de la Rose Croix», come Joséphin Péladan e Stanislas de Guaita, tutti interessati al problema del ciclo vita-morte-rinascita rappresentato dai culti della fertilità, al significato simbolico dei riti orgiastici e ai problemi dell'androginia (e androgino veniva interpretato, dopo Hammer, il *Baphomet),* si appropriarono dei temi templari per trascriverli in quelli del magismo che tanta importanza andava assumendo nell'eleborazione artistica dello scorcio fra XIX e XX secolo.

L'elemento élitistico e superumano implicito nella tesi della detenzione d'una superiore saggezza, ch'era proprio della visione templaristica del Lévi passata attraverso il Bulwer-Lytton, si andava frattanto traducendo nei termini della prospettiva del raggiungimento della potenza spirituale: si apriva così la porta a una forma di magismo che poteva sfociare nel satanismo. L'occultista tedesco Theodor Reuss, legato al mondo socialista britannico ma anche all'occultismo della Blavatsky, curioso di yoga e di tecniche orientali, dovette all'incontro con l'industriale austriaco Karl Kellner l'idea di costituire un «Ordine dei Templari d'Oriente» dal quale contava di trarre anche buoni guadagni col solito sistema dell'adescamento di persone facoltose assetate di mistero e sensibili al linguaggio dei simboli e delle cerimonie segrete. Trasferitosi in Inghilterra e ormai autopro-

clamatosi Gran Maestro dell'Ordine del Tempio d'Oriente, con un accentuato interesse per le pratiche sessuali tantriche, nel 1912 Reuss incontrò Aleister Crowley: da allora, l'O.T.O, assunse quel carattere di sodalizio volto all'esasperata sperimentazione della magia sessuale che valse al Crowley una sinistra fama; d'altra parte, i legami fra O.T.O e gruppi come la Golden Dawn mantennero vivo negli adepti l'interesse per la speculazione esoterica e al tempo stesso svilupparono i temi legati all'antidemocrazia, alla selezione sociale, al culto della volontà individuale, che attrassero su queste società e sulla loro visione del mondo l'interesse di molti intellettuali della destra radicale.

Ancora ai Templari, concepiti come un'élite che aveva dominato il suo tempo con le armi, la sapienza politica e diplomatica e le tecniche bancarie, s'ispirava il conservatore francese Joseph Alexandre Saint-Yves d'Alveydre, che alla fine dell'Ottocento aveva formulato la teoria della «sinarchia», governo di un ristretto gruppo di oligarchi iniziati che avrebbero esercitato occultamente il potere attraverso la gestione di una serie di gruppi e di organizzazioni di tipo intermedio. Le teorie della sinarchia e la caccia ai «sinarchisti» furono parte d'uno strano capitolo della travagliata vita del regime di Vichy, nella Francia dei primi Anni Quaranta.

Da una talora confusa miscela di tutte queste tesi derivano le opere templaristiche di sintesi: da quelle di Robert Ambelain a quelle di Louis Charpentier.[14] I Templari sarebbero stati incaricati da Bernardo di Clairvaux di riportare in Europa l'Arca dell'Alleanza, avrebbero finanziato con il loro oro alchemico la costruzione delle grandi cattedrali, sarebbero i custodi del Santo Graal.

Nel 1919 alcuni ufficiali americani aderenti all'Ordine dei Cavalieri di Colombo, che si presenta come erede del Tempio, smontavano l'atrio della cappella di Saint-Jacques di Beaune e lo facevano rimontare nel Museo di Boston. Nell'ottobre del 1983, «Le Monde» pubblicava a pagamento un avviso in cui si annunziava, per il 1984, la rinascita dei Templari; associazioni che si rifanno all'Ordine del Tempio stanno sorgendo un po' dappertutto, e qualcuna di esse pretende di rappresentare la continuità rispetto all'Ordine sciolto nel 1312 e di possederne le prove documentarie, che peraltro – data la loro venerabile carica sacrale – sarebbe ovviamente profanatorio l'esibire e sa-

[14] Per i tipici prodotti della letteratura templaristica, che d'altronde è immensa ma molto spesso ripetitiva, ci limitiamo a segnalare: L. Charpentier, *Les mystères templiers*, Paris 1967; R. Ambelain, *Il segreto dei Templari*, tr. it., Roma 1975; J. G. Atienza, *La mistica solar de los Templarios*, Barcelona 1983.

crilego il sottoporre all'esame degli studiosi «scientisti». Umberto Eco, ne *Il pendolo di Foucault*, ha riunito molte notizie relative al templarismo e almeno in apparenza le ha allegramente canzonate. Ma i suicidi collettivi (o i suicidi-omicidi collettivi) con i quali tra il 1994 e il 1995, in Svizzera, nel Québec e in Francia, si è chiusa la vicenda dell'Ordine del Tempio Solare fondato da Luc Jouret e da Joseph di Mambro, ci ammoniscono che non è il caso di scherzare sempre, e in modo indiscriminato, su queste cose.[15] Forse il vuoto culturale e il disorientamento morale che in Occidente stanno alla base della fortuna delle sètte, e che in qualche modo riconducono a quel bisogno di sacro che alimenta anche il mercato dell'occulto, non sono da prendere alla leggera. In questo senso il templarismo contemporaneo, che si presenta spesso nelle innocue vesti dell'associazionismo culturale o delle piccole manie revivalistiche, è una cosa seria.

[15] Cfr. F. Cardini - M. Introvigne - M. Montesano, *Il santo Graal*, Firenze 1998, pp. 152-57.

XVI
Dai «Lombardi» al «Jérusalem». Fra mito romantico e realtà storica

Fino ad alcuni lustri fa, una delle letture antologiche obbligatorie nelle scuole medie italiane era il *Sant'Ambrogio* scritto da Giuseppe Giusti nell'ottobre del 1846 e oggi probabilmente ignoto ormai a chi abbia meno di mezzo secolo. I meno giovani ricorderanno invece l'immagine indelebile di quel rigido reparto di fanti imperialregi croati che canta – e canta bene –, nella penombra della basilica milanese, il coro de *I lombardi alla prima crociata* di Giuseppe Verdi, *O Signore, dal tetto natìo*. Il Giusti aveva ascoltato l'opera verdiana nel '45, allorché si trovava a Milano ospite del Manzoni; ed era con lui, stante alla sua poesia, che si era trovato «là, fuori di mano», in Sant'Ambrogio, ad ascoltar i bravi fanti croati intenti al loro canto.

Sappiamo tutti che Giuseppe Verdi, nel musicare i *Lombardi*, si era affidato al libretto di Temistocle Solera, a sua volta abbastanza liberamente, forse un po' semplicisticamente ispirato al poema in ottave *I lombardi alla prima crociata* di Tommaso Grossi, pubblicato nel 1826 e tratto – come il suo autore aveva confessato al Manzoni – da un'idea nata dalla suggestione dell'*Ivanhoe* di Walter Scott fecondata peraltro dalla lettura dell'*Histoire des croisades* del Michaud e, naturalmente, dal fascino di quel Torquato Tasso al quale aveva fatto omaggio anche René de Chateaubriand nel *Génie du christianisme*: quel Tasso che, d'altronde, era stato appunto contrapposto al Grossi, che dal confronto era uscito malconcio a livello di critica, ma al quale egli aveva dovuto una discreta popolarità, sostenuta sempre dal malinteso del valore politico, «patriottico», del messaggio che il poema era sembrato racchiudere. Dal poema del Grossi il Solera aveva tratto il libretto per l'opera del Verdi, che fu rappresentata la prima volta a Milano nel 1843, in piena età del successo delle tesi neoguelfe: nel medesimo anno Vincenzo Gioberti pubblicava a Bruxelles il *Del primato morale d'Italia*. Queste le linee generali d'una questione ben nota.

C'era in fondo del nuovo, nella scelta del Solera. Di solito, i librettisti si rifacevano a opere teatrali o poetico-narrative francesi e inglesi: l'aver scelto un autore italiano, per quanto a sua volta debitore (Tasso a parte) di Walter Scott, era già originale.[1] Non che la scel-

[1] Cfr. C. Casini, *Verdi*, n. ed., Milano 1994, p. 57.

ta fosse poi felice: il Grossi non aveva poetato per il teatro e il Solera mostrò scarse qualità di soggettista nel «ridurne» il lavoro per la scena teatrale.

Colpisce tuttavia come né il Grossi né il Solera, parlando di lombardi alla prima crociata, si fossero in fondo curati d'inserire in qualche modo il loro racconto nel quadro storico della Milano e della Lombardia del tempo cui esso si riferiva: un tempo che, fra l'altro si sarebbe molto prestato a una sia pur deformante visione «attualizzata», e quindi demagogica, della storia. Il fatto che nessuno dei due autori pensasse a una maggiore storicizzazione formale del loro racconto è una prova di più di quanto lontane da entrambi fossero le preoccupazioni politiche. La pagina di storia della Milano del tardo XI secolo che assisté alla spedizione guidata dall'arcivescovo Anselmo di Bovisio e che fu origine della chiesa del Santo Sepolcro, narrata nella cronaca conosciuta come *Hierosolymita* redatta ai primi del XII secolo da un autore solitamente indicato col nome di Ekkeardo d'Aura, non ricevette speciale riconoscimento nella Milano romantica. La sua memoria era affidata piuttosto alle parole di Galvano Fiamma e alla sua apologia dei Visconti, ripresa nel Quattrocento da quel curioso testo volgare che è l'*Itinerario de la gran militia a la pavese*[2] e riletta da Bernardino Corio.

Vediamo dunque rapidamente quali furono tali vicende storiche. Non sappiamo come giungessero a Milano gli echi dei concili di Piacenza e di Clermont, dove Urbano II aveva indicato la via della *peregrinatio orientalis* collegandola con molta chiarezza alla causa della riforma della Chiesa e della pacificazione degli animi dopo la lunga contesa. Certo è che nelle vicende della sia pur tardiva partecipazione milanese e lombarda alla prima crociata – ma pare che nel 1096 Pietro d'Amiens, a Costantinopoli, si fosse incontrato con lombardi ivi giunti, probabilmente, con le prime tumultuose spedizioni –, sono da vedere due elementi distinti, ma più convergenti che opposti. Da un lato forse gli esiti di una predicazione o di un'attività patarinica ormai

[2] Galvano Fiamma, *Manipulus florum*, R.I.S., XI, p. 617, sostiene che in una spedizione del 1096 partirono «Otto Vicecomes Archiepiscopatus Sancti Ambrosii, et Ardicus Todensis nobilis Decurio Capitaneus Mediolani Civis nobilis, et Benedictus, qui dictus est Rozinus de Cortasella vir origine clarus, et quidam alius nomine Petrus de Salvaticis». Il Fiamma riferisce che i milanesi sarebbero entrati per primi nella Città Santa redenta (e questo è un luogo comune di quasi tutta la storiografia municipalistica, almeno in Italia, a proposito delle crociate) e che Ottone Visconti avrebbe assunto in tale occasione l'insegna del serpente (v. F. Novati, *La vipera che 'l melanese accampa*, «Rendiconti del R. Istituto Lombardo Scienze e Lettere», 31, 1898; E. Galli, *Sulle origini araldiche della biscia viscontea*, «Archivio Storico Lombardo», 46, 1919, pp. 363-381). L'*Itinerario de la gran militia a la pavese* è in *Recueil des historiens des Croisades. Historiens Occidentaux*, V, pp. 649-89.

delusa per il fatto che la Chiesa gregoriana pareva aver scelto il ritorno almeno parziale al dialogo con gli esponenti della fazione tradizionalista disposti ad accordarsi con essa; dall'altro, al contrario, alcuni irriducibili e comunque tenaci esponenti del partito «imperiale», che preferivano comunque la nuova esperienza del pellegrinaggio vissuto come penitenza a una definitiva resa alla volontà degli innovatori.

Milano restò per qualche tempo ancora un focolaio della resistenza all'imperatore Enrico IV. Solo nel 1095 il clero milanese fece atto di assoluta ed incondizionata fedeltà a Urbano II; nella primavera di quell'anno il papa incontrò a Cremona Corrado figlio dell'imperatore e, passando in quell'occasione per Milano, sembra rendesse il dovuto omaggio al sepolcro dell'eroe della pataria Erlembaldo Cotta.

L'omaggio papale ad Erlembaldo aveva un valore per altro poco più che formale: la pataria non serviva più al pontefice che, nel settembre dell'anno dopo, passava nuovamente da Milano per regolarvi certe questioni ecclesiastiche e per predicarvi la crociata. La presenza papale poté in quell'occasione eccitare gli animi dei patarini e spingerli sul sentiero di Terrasanta?

Nel 1097, quando Anselmo da Bovisio divenne arcivescovo di Milano, uno dei suoi principali compiti doveva essere – almeno ufficialmente – quello di organizzare una spedizione d'appoggio alle schiere che in quel momento stavano attraversando la penisola anatolica: ciò dovette metterlo subito in contatto con l'afflato religioso dei patarini e fargli acquistare nei loro ambienti una notevole fama positiva. Ma i compiti di Anselmo erano in realtà un tantino più concreti e meno generosi di quanto apparisse a prima vista: egli aveva l'obiettivo fondamentale di riorganizzare la Chiesa ambrosiana, di ridare alla gerarchia quel valore che il papato aveva lasciato in certa misura calpestare finché ciò poteva servire ad esautorare prelati indegni, ma sul quale esso non era affatto disposto a transigere ora che le cose stavano tornando alla normalità. L'organizzazione di un *iter* verso Oriente poteva essere un ottimo pretesto agitando il quale l'arcivescovo si sarebbe impadronito di ogni fonte di potere politico e di autorità morale a vantaggio della causa ecclesiastica: ma il suo vero còmpito consisteva nel sanare le piaghe di una lotta ormai troppo lunga, che aveva minacciato di compromettere ed esautorare la stessa Chiesa.

L'accorata esortazione di Urbano II ad Anselmo da Bovisio, rivoltagli nei primi mesi del 1099 affinché questi si decidesse a prendere il cammino per la Terrasanta, era una prova di più dell'intima religiosità del papa: ma urtava brutalmente tanto con il preciso senso della realtà politica di Anselmo quanto con l'arida situazione del momento oggettivamente considerato. Era logico che Anselmo rite-

nesse primaria l'opera di pace e d'equilibrio in seno alla società cittadina: infatti, tese a riportare alla Chiesa anzitutto i membri del clero e i *milites* che in passato erano stati fautori dell'impero. Gli unici a non essere soddisfatti di questa politica erano, ovviamente, gli estremisti dell'una e dell'altra parte: gli ex-enriciani più intransigenti che si appoggiavano ormai al re Corrado (e Corrado stesso, il quale si stava rendendo ormai conto che il suo ruolo si avviava irrimediabilmente ad esser quello di una comparsa scialba) nonché i membri della fazione più rigida della pataria a cui capo stava il prete Liprando, che era stato uno dei collaboratori più fedeli di Erlembaldo.

Un cronista riferisce di un colloquio svoltosi a Borgo S. Donnino tra Corrado e Liprando, durante il quale essi esternarono la loro rispettiva insoddisfazione per l'operato di Anselmo: poiché l'arcivescovo, con l'alibi della spedizione da organizzare, usurpava tutti i diritti civili e fiscali dell'impero che Corrado si era illuso di poter godere, è facile comprendere il disappunto di quest'ultimo. Un po' più complessi i motivi di scontento dei patarini irriducibili: essi non potevano più vedere di buon occhio un'impresa che si stava organizzando lentamente e per giunta sotto la rinnovata tutela della vecchia classe dirigente, dell'autorità ecclesiastica costituita e dei *milites*. Si sentivano defraudati dei frutti della loro azione, che era pur costata lacrime e sangue e aveva pur ricevuto più di una volta il crisma pontificio; essi vedevano sfumare le illusioni di una futura *Ecclesia pauperum* così come l'aveva immaginata il loro rozzo ma robusto senso morale e l'aveva propagandata la loro fumosa ma suggestiva predicazione escatologica; la Chiesa di Roma - era ormai chiaro - si volgeva al recupero dei potenti compromessi con la causa di Enrico IV e ne rivendicava il ruolo gerarchico; essa si era servita della pataria come di uno strumento da potersi distruggere con noncuranza dopo l'uso affinché non divenisse uno scomodo intralcio. È sulla scia di questa delusione, di quest'amaro e brusco risveglio, che i patarini, nel XII secolo, si sarebbero avviati a far causa comune con gli eretici.

La lettera di Urbano ad Anselmo nei primi mesi del 1099 e le notizie che i genovesi tornati dalla presa di Gerusalemme alla fine di quello stesso anno si affrettarono a far circolare per tutta l'Italia settentrionale non avranno mancato di suscitare a Milano un certo entusiasmo: ciò nonostante non sembrano essere riuscite a muovere l'arcivescovo dalla sua calma metodica nell'organizzare la spedizione lombarda.

Milano doveva essere zona di transito continuo di pellegrini diretti verso la via istriana e croata dell'Oriente: anche ciò può aver avuto un certo gioco nel tener desto l'interesse dei milanesi per le co-

se di Terrasanta. Alla fine, nonostante il cauto temporeggiare di Anselmo e i molti scontenti che si levavano a criticare la crociata, la spedizione partì: si era al declinare dell'estate del 1100 (la data più probabile è il 13 settembre). I pellegrini assommavano a 50.000 secondo Ekkeardo d'Aura, a 30.000 secondo Alberto d'Aquisgrana: ma non vi è alcuna conferma circa il numero effettivo.

A capo della spedizione, oltre ad Anselmo, erano Alberto conte di Biandrate con il fratello Guido, Goffredo da Rho, Landolfo da Baggio (che era stato sul punto di venir nominato arcivescovo al posto di Anselmo), Ottone *cognomine Altaspata*, figlio di una sorella di Alberto di Biandrate, Ugo di Montebello. Naturalmente, si trattava di una spedizione «lombarda» nel senso più vasto del termine: si ricordi a tale proposito il significato quanto mai esteso dei termini Lombardia e lombardi nelle fonti medievali. La maggior importanza è sì da attribuirsi al contributo milanese vero e proprio; ma molte città lombarde erano comunque presenti.

Scopo della spedizione doveva ormai essere non solo il pellegrinaggio a Gerusalemme, ma anche la continuazione dell'opera di vittoria del mondo cristiano sull'Islam. Bisognava insomma «andar oltre»: a questo alludeva secondo il parere di alcuni (peraltro non sufficientemente provato ed anzi per più ragioni destituito di fondamento) la canzone dell'*Ultreja*, al canto della quale un cronista ci dice che i pellegrini mossero dalla città. Essi seguirono il cammino attraverso l'Istria, la Dalmazia ed i Balcani e furono dal *basileus* accantonati presso Filippopoli, Adrianopoli e Rodosto: le autorità greche avevano loro promesso di vettovagliarli, a patto che non si dessero alle razzie. Viceversa la folla dei non combattenti, che pare fosse la stragrande maggioranza (ecco un notevole punto di contatto rispetto alle spedizioni del 1096), si dette al saccheggio non solo dei paesi, ma delle stesse chiese, senza che i capi potessero trattenerla.

Per sorvegliarli meglio, l'imperatore Alessio Comneno fu costretto a farli venire nei pressi di Costantinopoli, dove – si era nel marzo 1101 – si accorse di non poterli ugualmente frenare e decise di farli passare senz'altro sulla sponda asiatica: al loro rifiuto, ricorse all'estremo rimedio che ormai da cinque anni usava con le turbe crociate più indisciplinate, cioè tagliò loro i viveri. Ma la reazione dei pellegrini fu violentissima, anche se ormai, data l'esperienza che i greci dovevano essersi fatta in queste cose, non doveva essere inattesa: la folla assalì infatti, dopo tre giorni di fame, il palazzo imperiale e per poco non riuscì a penetrarvi. Innocenti vittime di questa bravata furono un giovane della famiglia imperiale (o forse semplicemente uno degli schiavi o liberti intimi di essa) e un leone addomesticato ca-

ro al *basileus*, sulla cui patetica fine Alberto d'Aquisgrana versa una lacrima di pietà. Riusciti a malapena a frenare i loro uomini, i capi della spedizione – principalmente Anselmo ed Alberto di Biandrate – si recarono dal *basileus* che, dice Alberto d'Aix, si fece calmare solo dopo molte preghiere ma, una volta rasserenato, li trattò con la consueta squisita benevolenza (è questo un tratto costante del Comneno verso i principi «franchi»), offrì loro dei doni e, secondo i suoi sistemi diplomatici, riuscì ad accattivarsi le simpatie del conte di Biandrate che pare aver ceduto subito alla sua unica richiesta, cioè che le truppe lombarde si trasferissero subito al di là del braccio di S. Giorgio, sulla riva asiatica dell'impero. Ma l'arcivescovo respinse tale proposta: fedele alla volontà dei suoi pellegrini, egli dichiarò infatti che intendeva soggiornare a Costantinopoli fino all'arrivo dei *peregrini* francesi e tedeschi che si sapevano vicini a Bisanzio e a cui i lombardi volevano unirsi.

Vinto da queste resistenze, il *basileus* accordò allora nuovamente ai lombardi il diritto di far mercato e di restare nei loro quartieri presso Costantinopoli fino a Pasqua (che quell'anno cadeva il 21 aprile): pare che a renderlo così malleabile fossero in primo luogo i buoni uffici di Raimondo di Tolosa, che si trovava alla sua corte fin dall'estate precedente. Passate le feste pasquali, alla fine d'aprile i lombardi passarono finalmente il Bosforo accampandosi presso Nicomedia. Qui li raggiunsero i corpi di spedizione di Stefano di Blois, di Stefano di Borgogna, di Guido e Milone di Broyes, di Baldovino di Grandpré, del vescovo di Soissons e di altri nobili francesi cui si era aggiunto il contingente tedesco guidato dal contestabile imperiale Corrado. A Costantinopoli essi avevano domandato ad Alessio una guida: egli aveva loro concesso Raimondo di Tolosa con una scorta di 500 «turcopoli» mercenari.

Quando tedeschi, francesi e lombardi si trovarono, riuniti e pronti a partire, a Nicomedia intorno alla pentecoste, Alberto d'Aquisgrana sostiene fossero in tutto circa 260.000 persone. La cifra è, per quei tempi, astronomica; ma comunque la si voglia ridurre, non potremmo aver ugualmente una nozione esatta della forza di quest'esercito perché ignoriamo quale fosse in essa la percentuale di combattenti rispetto ai pellegrini non atti a portare armi.

A questo punto i problemi relativi a questa marcia verso la morte, che nelle ultime sequenze assunse l'aspetto allucinante d'un vero e proprio *Totentanz*, si aggrovigliano inestricabilmente. Per necessità di chiarezza, seguiamo da ora in poi la narrazione di Alberto d'Aquisgrana. Stefano di Blois, quindi, propose di ricalcare la via tenuta dai primi crociati, che era più sicura e che egli conosceva fino ad

Antiochia; ma i lombardi, fidando nel loro numero, vollero viceversa che la spedizione si volgesse contro i turchi danishmenditi di Cappadocia. I capi comprendevano che si trattava di un errore ma, una volta di più, non riuscirono a imporre alla maggioranza il loro punto di vista: si avviarono quindi per le regioni montane della Paflagonia e, nel giorno di S. Giovanni (24 giugno), presero Ankara restituendola al *basileus*.

Ma a quel punto Ekkeardo sostiene che Raimondo e i greci, sedotti dai molti doni loro fatti dai turchi, condussero l'esercito per strade aride, malsicure e desertiche, a nord-est verso Gangra, l'odierna Gankiri, dove i pellegrini arrivarono ai primi di luglio senza riuscire a conquistarla. La marcia continuò verso nord in direzione di Kastamonu: durante questo viaggio l'esercito era protetto da una avanguardia di 700 franchi e da una retroguardia di 700 lombardi. I turchi assalirono la retroguardia, che venne massacrata anche perché i cavalieri lombardi, colti di sorpresa, fuggirono lasciando soli i fanti. Dopo questa carneficina Stefano di Borgogna con 1.000 cavalieri sostituì alla retroguardia i lombardi felloni. Raggiunta così la regione di Kastamonu fra stenti e paure di ogni genere, doveva essere ormai chiaro che la spedizione era fallita: la prudenza avrebbe comandato di ripiegare su qualche città bizantina del Mar Nero. Ma i pellegrini perseveravano nel loro assurdo proposito di attaccare i danishmenditi, ai quali in vista del pericolo cristiano si erano intanto uniti il sultano di Iconio e il *malik* di Aleppo, prima divisi da sorde rivalità.

Lo scontro decisivo avvenne probabilmente nel triangolo avente come vertici le città di Siwas, Amasya e Merzifun: precisarne con esattezza il luogo è impossibile stante le informazioni che ce ne restano. Dinanzi alla schiacciante superiorità numerica e strategica dei turchi e alla loro efficacissima tattica bellica (consistente principalmente in rapidi e serrati attacchi di arcieri a cavallo), i pellegrini non ressero: e alla rotta diedero inizio proprio i lombardi di Alberto di Biandrate che si abbandonarono a fuga disordinata scompigliando le altre schiere crociate.

Mentre la plebe pressoché inerme venne con certezza massacrata o catturata dai turchi, i *milites* si salvarono quindi volgendo le reni: Raimondo e tutti i capi che riuscirono a farlo, involatisi nottetempo dal campo di battaglia, raggiunsero la piazzaforte bizantina di Sinope e là s'imbarcarono per Costantinopoli; ma tutte le fonti sono d'accordo che ben pochi crociati riuscirono a salvarsi così.

I superstiti giunsero a Costantinopoli tra l'agosto e il settembre 1101: il *basileus* non dissimulò a Raimondo il suo disappunto per la condotta da lui tenuta in battaglia; per il resto, usò con tutti la con-

sueta gentile cordialità e permise di passare presso di lui l'autunno e l'inverno seguenti: il 30 settembre morì, in conseguenza forse degli sforzi e certo dei dispiaceri ricevuti durante la crociata, l'arcivescovo Anselmo da Bovisio che venne sepolto nella chiesa di S. Nicola; gli altri ripresero ai primi dell'anno seguente il loro viaggio verso la Terrasanta e nell'aprile passarono la Pasqua a Gerusalemme; dopodiché pare che molti di loro rimanessero al servizio «di Dio e del S. Sepolcro».

Qui si esaurisce il racconto di Alberto d'Aquisgrana, che si può interpretare e integrare mediante l'aiuto di altre fonti ma che resta comunque la base necessaria per ricostruire le vicende della sfortunata spedizione lombarda. Esso pone, soprattutto, un problema di fronte al quale non c'è cronista o storico che non abbia praticamente preso posizione: di chi la colpa del fallimento? Dei lombardi, certo fanatici e indisciplinati? Del *basileus*? Di Raimondo di Tolosa? Non è il caso di avanzar ipotesi, peraltro tutte assai difficili a comprovarsi, in questa sede. Sia qui per il momento sufficiente l'aver tratteggiato la storia «vera» dei «lombardi alla prima crociata».

Una storia della quale, come si diceva, i nostri autori ottocenteschi conoscevano ben poco. Che il Solera, oltre al poema del Grossi – stroncato dalla critica successiva, dal De Sanctis al Carducci – potesse essersi letto anche qualche pagina del Troya e del Cantù è probabile, ma non sposta poi molto i termini del problema.

Il fatto che un medesimo anno, il 1843, abbia visto rappresentati i *Lombardi* e pubblicato il *Primato* non deve trarre in inganno sul piano delle valutazioni intrinseche alla crociata, rispetto alla quale il Gioberti non mostrava alcuna simpatia: così come non amava il Tasso, al quale – settecentescamente – preferiva l'Ariosto, in ciò distaccandosi dalla sensibilità del suo tempo. Ma certo, il clima era quello del maturare delle tesi che avrebbero condotto al Quarantotto.

Le bandiere tricolori della cosiddetta «prima guerra d'indipendenza» recano sovente, al centro, una croce ricamata d'oro accompagnata dal motto «Dio lo vuole». Un quadro di C. Belloy conservato al Museo del Risorgimento a Roma, e appunto intitolato *Un crociato del 1848*, mostra un giovane dalla lunga chioma e dallo sguardo ardito che fieramente poggia la sinistra su un pugnale alla cintola e reca sul cuore, appuntata, una grande croce. Senza dubbio, insieme al mito di una crociata per la libertà d'Italia – che faceva di Pio IX un nuovo Urbano II e al tempo stesso ricollegava forse i «crociati-cattolici e liberali» di Pio IX, in lotta contro un'Austria asburgica per molti versi ancora «giuseppina», alle insorgenze italiane antigiacobine di mezzo secolo prima –, giocò nel '48 un ruolo importante l'altro mi-

to italico e lombardo, quello della Lega contro il Barbarossa immagine e premonizione dell'insurrezione degli italiani contro il «secolare nemico» tedesco. La *Storia della Lega lombarda* del padre Luigi Tosti uscì appunto a Napoli nel marzo del 1848.[3] E negli scenari non meno che nelle illustrazioni destinate a mettere in scena e a celebrare le due opere verdiane, il gonfalone candido decorato della croce vermiglia – quello che a onor del vero i guelfi italici avevano usato sì, ma a partire semmai dalla metà del Duecento e in un contesto che rinvia piuttosto alle origini del «movimento popolano» – garriva al posto d'onore, fra le schiere dei pii guerrieri e pellegrini che conquistavano Gerusalemme e sull'antenna del Carroccio.[4] Alla *Battaglia di Legnano* Verdi avrebbe dedicato, nel '49, la terza opera della sua «trilogia patriottica»: dove il patriottismo era più esplicito e intenzionale che nelle prime due. Quanto fosse anche sinceramente sentito, non sapremmo dirlo. Che poi per l'opera dedicata alla gloriosa vittoria milanese il Maestro scegliesse uno scenario romano, il Teatro dell'Argentina, non riguarda solo le vicende della Repubblica Romana, ma anche il fatto ch'egli dalla Scala si era allontanato fino dal '45. Un'altra contraddizione, un altro tassello che non vuol tornare in questo scombinato mosaico dei rapporti tra politica e musica nell'Italia di metà Ottocento.

Un forte elemento cattolico innovatore, appoggiato alle «speranze d'Italia», giocò comunque, in effetti e senza alcun dubbio, un ruolo importante nelle «Cinque Giornate» e nella guerra del 1848-49: anche negli ambienti più vicini alla Chiesa lombarda, e nello stesso clero, si trattava fra l'altro di opporsi non tanto e non solo al potere austriaco quanto e soprattutto a una tradizione asburgica che, in merito al controllo delle istituzioni ecclesiastiche e delle espressioni di fede, era ancora per molti versi «giuseppina».

Queste le basi d'un certo equivoco, d'una contraddizione latente: basti pensare al fatto che il celebre coro *O Signore, dal tetto natio*, poi *Leitmotiv*, col *Va' pensiero* del *Nabucco* (anch'esso musicato su libretto del rissoso e plagiario[5] Solera) di tutta una lunga stagione patriottica, era stato eseguito nel '43 proprio grazie alla diretta assunzione di responsabilità del capo della polizia imperialregia, conte Torresani, che

[3] Cfr. F. Cardini, *Federico Barbarossa e il romanticismo italiano*, in *Il medioevo nell'ottocento in Italia e in Germania*, a cura di R. Elze e P. Schiera, Bologna-Berlin 1988, pp. 83-126.

[4] Cfr. F. Cardini, *Araldica e crociata*, in Idem, *Studi sulla storia e sull'idea di crociata*, Roma 1993, pp. 457-64.

[5] Sui pochi scrupoli del Solera, cfr. A. Pougin, *Vita aneddotica di Verdi*, Firenze 1989, *passim*.

aveva aggirato le proteste – d'origine religiosa, non politica – dell'arcivescovo Galsruk.

Che poi, sia nel *Nabucco* che nei *Lombardi*, vi fosse una genuina ispirazione non diciamo «patriottica», ma anche solo politica, sarebbe arduo a sostenersi. Che storicismo e patriottismo debbano andare sempre e comunque insieme, quanto meno nel XIX secolo, è pregiudizio tutto da dimostrare, per quanto abbia dato la stura a una serie di giudizi conformistici. Senza dubbio, fin dal secondo decennio dell'Ottocento i soggetti storici erano divenuti molto popolari nel teatro operistico: ma ciò non autorizza a parlare *sic et simpliciter* di un «melodramma storico» in senso proprio fiorito in quegli anni. Il genere era semmai assurto a gran voga con la nascita del *grand-opéra*, dovuto sul piano letterario soprattutto a Eugène Scribe e su quello musicale a opere come *La muta di Portici* di Aubier, del 1828, il *Roberto il Diavolo* di Meyerbeer, del 1831, ma soprattutto con i due capolavori rossiniani composti entrambi per le scene parigine nel '26 e nel '29, l'*Assedio di Corinto* e il *Guglielmo Tell*, che indicarono davvero la strada al melodramma romantico. È vero che fu una rappresentazione dell'opera di Aubier a Bruxelles, nel '30, a dar l'avvìo all'insurrezione patriottica belga: ma è difficile attribuire comunque a librettisti e a compositori effettive intenzioni patriottiche o rivoluzionarie. La loro biografia dice chiaramente che si è quasi sempre di fronte a dei conservatori, come nel caso del Rossini, o a degli esperti interpreti del gusto e del fiuto del pubblico. Di effettiva passione politica non è il caso di parlare: e senza dubbio aveva ragione – sia pure a cose fatte – il Boito, all'inizio degli Anni Sessanta, a prendersela con le assurde situazioni create dai librettisti e sul piano drammaturgico insostenibili: e come esempio di pesante macchinosità il Boito assumeva proprio *I Lombardi*.

Era imprevedibile, nel '43, quel che sarebbe accaduto nel '48? Senza dubbio, come sempre è imprevedibile la storia. Pure, un impegno politico indirizzato in un certo senso nell'anno della «rivoluzione» avrebbe potuto già essere annunziato cinque anni prima. E non pare proprio che il Verdi ci pensasse: tanto che, al pari del *Nabucco* dedicato all'arciduchessa Maria Adelaide d'Asburgo, anche *I Lombardi* era dedicato a un'altra principessa austriaca, la sovrana stessa del Verdi, Maria Luigia di Parma; e per la seconda opera l'autore non mancò di compilare una lettera d'accompagnamento destinata al conte di Bombelles, Gran Maggiordomo e «marito» *en charge* della duchessa, ch'è davvero imbarazzante per piaggeria.[6]

[6] Cfr. M. Mila, *La giovinezza di Verdi*, Torino 1978, p. 121.

I Lombardi, rappresentato per la prima volta l'11 febbraio del 1843, ebbe – come il suo autore aveva ben potuto prevedere – uno straordinario successo soprattutto perché si equivocò sul suo contenuto «patriottico», che non c'era ma che poteva, nella temperie di quel momento, venirvi intravisto. La sua avventura in fondo, è quella di un'opera mediocre in grado di cavalcare la situazione: ventisette repliche immediate, quindi altre quindici nella stagione '44-'45. Era logico che la Parigi di Luigi Filippo, nella quale le crociate erano di gran moda e il libro del Michaud continuava a venir ristampato, richiedesse il lavoro verdiano: e il Maestro, adattandola con qualche accorgimento nel '47 alle scene della Ville Lumière, non ebbe scrupolo alcuno a trasformare in francesi i suoi lombardi e ad accettare il titolo di *Jérusalem*. Non è mancato chi ha ritenuto che, in fondo, al mercato francese egli avesse sempre pensato, e che proprio per questo avesse scelto il tema crociato che in Francia era fin dall'età napoleonica molto di moda. Del *grand-opéra* non sapeva granché, anche perché non aveva fino ad allora messo mai il naso fuori d'Italia: ma negli Anni Quaranta a Parigi avevano fatto successo tanto il Bellini quanto il Donizetti: perché non tentare? Al di là delle sollecitazioni del Grossi e del Solera, l'impianto del racconto misto di storia e di fantasia era già donizettiano; e donizettiani personaggi e situazioni amorose, abbastanza goffi entrambi, com'è stato rilevato.[7] Sorge in altri termini il dubbio che ci si trovi dinanzi a un prodotto un po' cinicamente pensato «per il mercato» francese e poi fatto scivolare un po' di soppiatto in quello lombardo approfittando d'una contingenza politica. Ciò spiegherebbe, fra l'altro, la rapidità dell'adattamento.

L'*Histoire des croisades* del realista tradizionalista Joseph-François Michaud, edita per la prima volta nel 1808 in quella Parigi divenuta splendida capitale d'un imperatore che giovane generale giacobino dieci anni prima aveva sognato, fra Egitto e Siria, di donare il trinomio rivoluzionario Liberté-Egalité-Fraternité al mondo islamico e al tempo stesso di rinverdire le gesta di Luigi IX di Francia, era stata ristampata più volte, anche se le mancavano ancora quelle acqueforti di Gustave Doré che le avrebbero più tardi conferito nuova celebrità. Vale forse la pena d'indugiare un istante su un pagina importante della storia euromediterranea, non ancor troppo conosciuta fuori dalla cerchia degli specialisti.

[7] Cfr. Mila, *La giovinezza*, cit., p. 111; *ibidem*, p. 113, per l'accoglienza severa fatta dalla critica francese al linguaggio musicale retorico e sguaiato («... le bruit assourdissante de la grande casse...») d'un Verdi che – come si affrettano a precisare, non potendo difender l'indifendibile, i verdiani di strettissima osservanza – ne *I Lombardi* è «giovane» e «minore».

Il generale Bonaparte era salpato da Tolone nel maggio del 1798; sbarcato in Egitto il 1° luglio, prese Alessandria il giorno dopo.[8] Si sarebbe trattenuto in Oriente oltre un anno, fino al luglio del '99: e tra il febbraio e il maggio di quello stesso anno combatté tra Palestina e Siria. Si macchiò d'un orribile delitto a Giaffa – il massacro a sangue freddo di tremila prigionieri con le loro famiglie, – ma affrontò con coraggio la peste nella città litoranea presso Gerusalemme: peraltro, non giunse a vedere le mura di quella che per i musulmani è al-Quds. Non ci era arrivato nemmeno san Luigi, cinque secoli e mezzo prima di lui.

Il giovane generale, che il suo governo aveva evidentemente sottovalutato, non celava affatto le sue ambizioni grandiose: aveva lanciato agli egiziani il 2 luglio un proclama nel quale gli ideali giacobini di Liberté-Fraternité si mischiavano all'appello nel nome del «vero Islam»; sognava di governare l'Oriente da Alessandria, di sollevare Persia e India contro russi e inglesi, d'imporre le idee della Rivoluzione e al tempo stesso di rivendicare la gloria dei *gesta Dei per Francos*. Quasi certamente il ventinovenne ambizioso militare sapeva poco dell'Islam: ma aveva saputo scegliersi ottimi collaboratori e aveva un fiuto straordinario delle situazioni in cui si trovava.

Insieme con l'egittologia, anche la crociatistica moderna trovò la sua nascita con la campagna orientale del Bonaparte: Chateaubriand, Michaud e Doré, forse, non sarebbero stati pellegrini in Terrasanta né innamorati dell'epopea della crociata senza l'avventura orientale del Bonaparte.

Il sultano Selim III, dal canto suo, non poteva fidarsi certo dei suoi nuovi «protettori» inglesi, russi e austriaci: stretti senza dubbio da un comune interesse a sbarrar alla Francia rivoluzionaria la via dell'egemonia mediterranea, ma ben decisi altresì a sedere – con o senza di essa – al ricco banchetto d'Oriente per cibarsi di quel che restava d'un impero i confini del quale, fino a pochi decenni prima, spaziavano dal Danubio al Tigri e dal Volga all'Alto Nilo. Il Gran Signore accettava quindi, e nemmeno troppo a disagio, di accedere nel giugno del 1802 alla pace di Amiens, sulla base di un accordo con la Francia che rinnovava integralmente il dettato delle Capitolazioni.

La politica di colui che dal 2 dicembre del 1804 era l'imperatore dei francesi nei confronti della Porta fu senza dubbio ricca di ambiguità, ma ispirata a una simpatìa motivata non solo da *Realpolitik* o da cinismo. Certo era stato sfiorato fin da giovane da quel che noi oggi chiamiamo «orientalismo», aveva letto l'*Histoire des arabes* di François Augier de Marigny e gli piacevano tanto il *Voyage en Egypte et en Syrie*

[8] Cfr. J. Thiry, *Bonaparte en Egypte*, Paris 1973; J. M. Moiret, *Memoire della spedizione d'Egitto*, tr. it., Torino 1984.

quanto le *Considérations sur la guerre actuel des turcs*, entrambi di Constantin-François de Chasseboeuf conte di Volney, stampati fra 1787 e 1788. Vi sono testimonianze secondo le quali egli avrebbe discusso con Goethe il *Mahomet* del Voltaire, prendendo le difese non solo dell'Islam, bensì anzitutto del Profeta.[9] D'altro canto, l'atteggiamento d'interesse per l'Islam non andava disgiunto dall'apprezzamento storico per le crociate – quasi l'imperatore si divertisse a sistematicamente rovesciare la prospettiva voltairiana –, a proposito delle quali la propaganda napoleonica tornava evidentemente a rivendicare il primato francese, sulla linea da Luigi IX a Luigi XIV e con una trasparente pretesa di continuità. Nel 1806 l'Imprimerie Imperiale aveva pubblicato la *Chrestomathie arabe* di Sylvestre de Sacy, che riprendeva l'opera benemerita dell'erudito Berthereau; due anni dopo, quasi proseguendo una traccia programmatica molto rigorosa, veniva presentata la traduzione di un saggio originariamente scritto in tedesco da A. H. L. Heeren, *Essai sur l'influence des croisades*, che aveva vinto il concorso bandito dall'Institut de France sul tema: «Esaminare quale sia stata l'influenza delle crociate sulla libertà civile dei popoli d'Europa, sulla loro civiltà, sul progresso dei Lumi, del commercio e dell'industria». Stava intanto cominciando a uscire la monumentale *Geschichte der Kreuzzüge* di F. Wilken; e nel 1808 ecco all'orizzonte l'*Histoire des croisades* di Joseph François Michaud. Alla base di questo successo, c'era senza dubbio il favore con cui nel 1802 era stato accolto il *Génie du christianisme* di François-René de Chateaubriand, che celebrava la conciliazione fra la tradizione cristiana della Francia e dei suoi re e il nuovo potere nato dalla Rivoluzione, ma soprattutto dal 18 brumaio: il tutto nel nome del tempo delle cattedrali, ma anche dell'*epos* crociato e di Torquato Tasso che ne era stato il cantore. Alcuni anni dopo, nel 1825, Walter Scott avrebbe consacrato nel più bel romanzo mai scritto sulla crociata, *The Talisman*, l'eroismo del medioevo cristiano rappresentato da Riccardo Cuor di Leone con la magnanimità e la sapienza tinta di magia e di mistero di un Saladino anch'esso – al pari di quello del Lessing – rivisitato scrupolosamente attraverso le fonti, ma lontano le mille miglia dall'immagine del sovrano tollerante e in fondo un pochino scettico. L'incontro fra Cristianità e Islam, ora, avveniva non più alla luce dei valori di comprensione reciproca, di rispetto e di tolleranza, bensì nella consapevolezza della comune fede nel Dio d'Abramo e nella fratellanza cavalleresca d'arme che sapeva riconoscersi al di sopra dei contrapposti schieramenti.

[9] Cfr. E. W. Said, *Orientalismo*, tr. it., Torino 1991, p. 355.

Ed ecco che la crociata, oggetto dell'esorcismo voltairiano pronunziato nel nome della ragione e della tolleranza s'imponeva invece adesso come chiave multiforme per la comprensione della nuova stagione della cultura europea. Napoleone passò come una meteora, pur lasciando all'Europa fra le sue molte eredità – con il Codice Civile e il liberalismo – anche l'egittologia nata con la sua spedizione sul Nilo e, agli egiziani, la memoria che gli ideali rivoluzionari e l'Islam fossero in qualche modo, più che conciliabili, convergenti, e perfino il seme delle Logge massoniche. La crociata e il suo *revival*, intanto, potevano venir intesi in molti modi. Ne richiameremo alcuni.

Il primo di essi, era il solito Chateaubriand a incarnarlo. Nel 1811, quando il sole dell'impero era ancor altro (ma al suo imperatore egli non aveva né avrebbe mai perdonato l'assassinio del duca d'Enghien), René si era incamminato – sulle orme del *voyage* settecentesco, certo: ma anche del pellegrinaggio tradizionale cristiano – sulla via di Gerusalemme, e di quell'esperienza avrebbe lasciato una celebre memoria.[10] Durante quel viaggio, era passato per Tunisi; una decina di anni dopo, ormai lanciato in politica – dopo aver pagato alla restaurazione il prezzo del *pamphlet* sul Bonaparte e la casa dei Borboni – richiamava in un discorso alla camera del regno del 9 aprile del 1816 quella sua esperienza di viaggio per stigmatizzare con durezza la ripresa delle attività corsare dei barbareschi e invocare, nel nome delle tradizioni francesi, che s'innalzasse lo stendardo di quella che egli stesso definiva l'ultima crociata. Gli faceva eco tre anni dopo, nel 1819, Pierre Deval console francese ad Algeri; e nel 1822 un opuscolo edito a Ginevra a firma di Giampietro Vieusseux si chiedeva se era poi così impensabile che le potenze europee si unissero tutte sotto un'unica bandiera per far intendere ai corsari barbareschi il linguaggio della forza cristiana dell'Europa.[11]

Il clima della conquista francese d'Algeri maturò in queste circostanze. E senza dubbio fu anche l'estremo tentativo da parte di Carlo X di Borbone di recuperare popolarità e arginare in qualche modo l'ondata d'avversione che lo rovesciò. Ma il suo congiunto, il «re di luglio» Luigi Filippo, procedette anch'egli sulla via delle rivendicazioni e dell'espansione a carattere colonialistico cui servivano da alibi l'epopea delle crociate e la conclamata volontà di progresso e di ci-

[10] F.-R. de Chateaubriand, *Itinéraire de Paris à Jérusalem*, n. éd., Paris, 1964.

[11] Il tutto è cit. in Bono, *Corsari nel mediterraneo*, cit., pp. 39-41; cfr. J.-E. Humbert - G. Vieusseux, *Les barbaresques et les chrétiens* (seguito da G. Vieusseux, *Extrait d'une lettre du Lazareth de Livourne*), a cura di L. Neppi Modona, Firenze, 1983.

vilizzazione: alle crociate erano dedicate cinque sale affrescate nella Versailles del Borbone liberale e costituzionale.[12]

Giuseppe Verdi, con i suoi crociati lombardi da travestire in abiti meglio accetti ai parigini di Luigi Filippo, approdò così in una Francia nella quale gli studi orientalistici e crociatistici – grazie non solo al Michaud, ma anche e soprattutto al Berthereau, al De Sacy, al Reinaud, avevano fatto passi straordinari. A partire dal 1844 si era cominciato a stampare a cura dell'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres il prestigioso, ancor oggi fondamentale Recueil des Historiens des Croisades, garantito da firme quali quelle dello Hare, del Reinaud, del Guérard, del Beugnot; all'indomani dell'inaugurazione del grande sforzo, che sarebbe durato fino al 1906, si sarebbe fondata per impulso del Riant la Société de l'Orient Latin.

Questi progressi della scienza storica, collegati con la politica che la Francia stava portando avanti in Oriente, non potevano non aver qualche ripercussione anche sulle tavole del palcoscenico. Il *maquillage* francese dei *Lombardi* fu comunque abbastanza modesto. Il *Jérusalem*, opera in quattro atti la cui lontanissima ispirazione tassesca avrebbe potuto anche interessare il pubblico francese se solo fosse stata più evidente, fu rappresentato la prima volta a Parigi, al Théatre de l'Académie Royale de Musique, il 26 novembre 1847: e non si può dire portasse proprio fortuna a Luigi Filippo, che pochi mesi più tardi sarebbe stato costretto ad abdicare. Il libretto era opera di Alfonse Royer e di Gustave Vaez; alla musica verdiana si erano aggiunti i *Divertissements* del Mazilier, ignoro quanto graditi dal Maestro.

Immutati appaiono, passati dal Solera al Royer e al Vaez, i quattro atti della struttura di fondo dell'opera: il primo si svolge a Tolosa nel 1095, dopo il concilio di Clermont, e gli altri quattro anni più tardi in Palestina. Scomparsi i signori di Rho e i priori milanesi, ecco adesso i più storici o meglio storicizzabili conte di Tolosa – cioè il grande Raimondo di Saint-Gilles marchese di Provenza – e visconte di Béarn; e sulla scena ecco anche Ademaro di Monteil, vescovo di Le Puy e legato pontificio in quella che in pieno Ottocento non si aveva alcuna remora a definire «prima crociata» (oggi il linguaggio degli storici è divenuti più sfumato e prudente). L'orientalismo ormai galoppante in Francia non poteva d'altronde negarsi certi passaggi obbligati: quindi all'alzarsi del sipario del III Atto, al posto della Valle di Giosafat e del lontano profilo di Gerusalemme dei *Lombardi*, il *Jérusalem* ci porta nei profumati giardini dell'harem dell'emiro di Ramla, dove la bella Hélène, figlia del conte di Tolosa, languisce prigioniera. Il libretto si snoda attorno alle

[12] Cfr. *Les annèes romantiques. La peinture française de 1815 à 1850*, Paris 1995, p. 91 sgg.

vicende del calunniato Gaston (che ha preso il posto dell'Arvino del Solera) e del perfido fratello Roger (che ricalca il ruolo di Pagano): il primo disonorato a torto e quindi riabilitato, il secondo vile e menzognero, ma che muore pentito e perdonato rimirando le lontane mura di Gerusalemme ormai libera.

Retrotradotta dal francese in italiano, mantenendo tuttavia il titolo parigino, e regolarmente acquistata dall'editore Ricordi, l'opera tornò a Milano nel '50, all'indomani della sfortunata guerra del '48-'49. Vi venne rappresentata il 26 dicembre, con un'esecuzione mediocre e con modesto successo: ma – pur severamente giudicata dalla critica – vi venne accolta come se fosse stata un'opera nuova, diversa da *I Lombardi*. Che a due anni di distanza dalle giornate del marzo '48 si facesse rappresentare di nuovo *I Lombardi*, sia pure sotto altro e per giunta pio titolo, nonostante il loro celebre coro fosse diventato nella fremente vigilia patriottica un canto rivoluzionario, da una parte fa onore alla «censura» austriaca, piuttosto indulgente che non distratta: ma dimostra anche che, in fondo, la carica politica dell'opera doveva essere stata giudicata non granché convincente.[13]

Peraltro, chi ricordava gli echi propagandistici della crociata neoguelfa del 1848 – il tricolore caricato della croce, il motto «Dio lo vuole!» e così via – da un lato poteva ben stupirsi che la musica verdiana fosse tornata così presto a risonar nei teatri lombardi, dall'altro rendersi conto di che cosa ci fosse davvero sotto al travestimento parigino, che in effetti storicizzava molto di più l'intera opera. Del resto, era nella sostanza screditata la politica del suo autore, sul quale non pesava neppure più di tanto la responsabilità della *Battaglia di Legnano*, contrappunto lombardo «fuori casa» all'avventura della Repubblica Romana: nel lungo momento della disillusione e del disorientamento succeduto alle grandi speranze del biennio '48-'49, gli opportunisti facevano di tutto per far dimenticare i loro passati momenti d'imprudente entusiasmo, mentre le cose di Francia – dove stava montando la fortuna del principe Luigi Napoleone – imponevano un supplemento di prudenza. Bisognava, certo, essere Victor Hugo per sentirsi al di sopra della marea: ma – questo è il punto – Giuseppe Verdi, anche se la lettera del 21 aprile del 1848 a Francesco Maria Piave prova la sua sincera adesione alle prospettive rivoluzionarie milanesi, e non c'è ragione di pensare che essa non rispecchi quanto meno l'entusiasmo del momento,[14] non era, né come artista né come cittadino, un Victor Hugo.

[13] Cfr. G. Barigazzi, *La Scala racconta*, Milano 1991, pp. 178-82.
[14] Cfr. Mila, *La giovinezza*, cit., pp. 321-22.